

الغزلة والمجتمع

تأليف

نيقولاى بردياييف

ترجمه

على أدهم

ترجمه

فؤاد كامل عبد العزيز



الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلى - القاهرة
١٩٦٠

اهداءات ٢٠٠٣

دوم الأستاذ/محمد سعيد البسيوني

الإسكندرية

الألف كتاب

(٢٨٩)

الغزلة والمجتمع

العنوان في الأصل الرومى هو « الأنا وعالم الموضوعات » ، وعنوان الترجمة الفرنسية « خمسة تأملات عن الوجود » Cinq Méditations sur L'Existence ، ولكننا آثرنا عنوان الترجمة الإنجليزية لأنه أكثر دلالة على مضمون الكتاب . (المترجم)

بإشراف إدارة الثقافة العامة
بوزارة التربية والتعليم

تصدر هذه السلسلة بمعاونة المجلس الأعلى
لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

(٢٨٩)

الألف كتاب

الغزلة والمجتمع

تأليف

منيقولاى برديايئث

راجعه

على أدهم

ترجمه

فؤاد كاميل

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عيد - القاهرة

هذه ترجمة لكتاب :

Solitude and Society

تأليف

Nicolas Berdyaev

محتويات الكتاب

صفحة

التأمل الأول

موقف الفيلسوف الفاجع ومشكلات الفلسفة

الفصل الأول	٣
الفلسفة بين الدين والعلم - الصراع بين الفلسفة والدين - الفلسفة والمجتمع .	
الفصل الثاني	٣٢
الفلسفة الشخصية ، والفلسفة اللاشخصية ، الفلسفة الذاتية والفلسفة الموضوعية - النزعة الأنثروبولوجية في الفلسفة - الفلسفة والحياة .	

التأمل الثاني

الذات والإحالة الموضوعية

الفصل الأول : الذات العارفة والإنسان	٤٣
الفصل الثاني	٦٠
الذات الوجودية وعمليات الإحالة الموضوعية - المعرفة والوجود -	
الكشف الذاتي للوجود - عمليات الإحالة الموضوعية ومشكلة اللامعتول .	

— ب —

صفحة

٩٠ الفصل الثالث

المعرفة والحرية - النشاط العقل والمادية الخلاقة للمعرفة - المعرفة الإيجابية
والمعرفة السلبية - المعرفة النظرية والمعرفة العملية .

١٠١ الفصل الرابع

درجات الاتصال العقل - محق عالم الأشياء والموضوعات والاقتراب
من لغز الوجود .

التأمل الثالث

الأنا والعزلة والمجتمع

١٠٩ الفصل الأول

الأنا والعزلة - العزلة والروح الاجتماعية .

١٣٣ الفصل الثاني

أنا وأنت ونحن والشيء - الأنا والموضوع - الاتصال بين شعور
وشعور آخر .

١٤٥ الفصل الثالث

العزلة والمعرفة - العلم - المعرفة والاتصال الروحي - العزلة والجنس -
العزلة ولادين .

- ج -

صفحة

التأمل الرابع

شر الزمان - التغير والأبدية

الفصل الأول ١٦١

مفارقة الزمان ، ودلالاتها الثنائية - لا وجود الماضى - تحول الزمان -
الزمان والم - الزمان والنشاط الخلاق .

الفصل الثانى ١٧٦

الزمان والمعرفة - التذكر - الزمان : حركة وتغير - سرعة للزمان
والتكنولوجيا .

الفصل الثالث ١٨٥

الزمان والمصير - الزمان ، الحرية والجمعية - الزمان والنهاى -
الزمان واللاتناهى .

التأمل الخامس

الشخصية والمجتمع والاتصال الروحى

الفصل الأول ١٩٩

الأنانى والشخصية - الفرد والشخصية - الشخصية والشيء - الشخصية
والموضوع .

الفصل الثانى ٢١٤

الشخصية والعام - الشخصية والترح - الشخصية وما فوق الشخصى -
الواحدية ومذهب الكثرة - الواحد والمتعدد .

صفحة

٢٢٥ الفصل الثالث

الشخصية والمجتمع - الشخصية والمجموع - الشخصية والأرستقراطية
الاجتماعية - النزعة الشخصية الاجتماعية - الشخصية والاتصال الروحي -
الاتصال والاتصال الروحي .

٢٤٣ الفصل الرابع

الشخصية والتغير - الشخصية والحب - الشخصية والموت - الإنسان
القديم والإنسان الجديد - نتائج .

برديايف

عرض لآرائه واتجاهاته

بقلم الأستاذ على أرهم

يقولاي ألكسندروفنش برديايف مفكر روسي ممتاز ، وكاتبه شائق ، ومجاهد في سبيل عقيدته لا يقبل المساومة ، ولا يعطى اللبان . تقوم فلسفته على تجربته الروحية ، ورويته الحدسية ، ونزعته الصوفية ، ولا تعول كثيراً على التحليل المنطقي ، واختبار المفاهيم العقلية ، فهي صدى لحياته الداخلية ومعتقداته اليقينية ، وقد اجتذب تفكيره الأنظار ، وذاعت شهرته ، ونقلت مؤلفاته الكثيرة إلى لغات عدة ، وتناولها الباحثون بالعناية والتقدير .

وقد وُلد برديايف سنة ١٨٧٤ في مدينة كييف أول مركز للديانة المسيحية في روسيا ، وكانت أسرته من أعيان الأسر الروسية وتلقّى تعليمه في إحدى المدارس الحربية ، وفي سنة ١٨٩٤ وهو طالب في الجامعة تحوّل إلى الماركسية ، وتأثر بتعاليمها ومنهجها في البحث والنظر ، وخلال السنوات الأربع التالية اعتقلته الحكومة القيصرية مرتين ، وفي المرة الثانية - سنة ١٨٩٨ نُفي إلى فولوجدا مدة

— و —

سنتين ، ولما عاد من منفاه أقبل بكليته على حياة بطرسبرج الفكرية ، وأخذ يتحول شيئاً فشيئاً عن الماركسية إلى المثالية ، ولكنه لم يقطع صلته بالمفكرين الثائرين على النظم التي كانت سائدة في روسيا . ولما حدثت ثورة فبراير سنة ١٩١٧ كان — لمدة قصيرة — عضواً في مجلس الجمهورية ، وبعد ثورة أكتوبر في السنة نفسها سجنته السلطات الشيوعية مرتين ، المرة الأولى سنة ١٩٢٠ لانتهامه بالاتصال بالفوضويين ، ولما ظهرت براءته أطلق سراحه ، والمرة الأخرى سنة ١٩٢٢ ، وكان قد عين أستاذاً للفلسفة في جامعة موسكو رغم إعلانه الخروج على الفلسفة الماركسية ، وقد أعقب اعتقاله في سنة ١٩٢٢ نفيه من روسيا ، وقد ذهب في بادئ الأمر إلى ألمانيا ، وأخذت بوادر الحركة النازية تلوح في الأفق فترك برلين سنة ١٩٢٤ قاصداً باريس ، واستقر به المقام هناك حتى وافاه الأجل في سنة ١٩٤٨ .

وقد نشأ برديايف نشأة أرستقراطية ، وحينما بلغ الرابعة عشرة بدأ يقرأ في شوق وتطلع شوبنهاور ، وكانث ، وهيجل ، ودفعه ضيقه بالطبقة التي ينتسب إليها إلى دراسة الماركسية ، ولما نُقِيَ إلى فولوجودا كان أكثر المتفنيين بها من الديمقراطيين الاشتراكيين ومن الاشتراكيين الثائرين ، وقد تحدث عنهم في كتابه عن « الحلم والواقع » قائلا :

- ز -

« كنت أحبهم ، فقد كانوا قوماً ظرفاء مخلصين لفكرتهم ومثلهم العليا ، ولكنني كنت أجد الجوف في صحتهم خائفاً ، مملاً يضيق على الإنسان ، ويكاد يخذ أنفاسه ، وعلاوة على ذلك فقد واجهت مظهراً لم يكن بعد قد تكشفت حقيقته وأعلن وجوده ؛ وهذا المظهر هو ما يمكن أن أسميه اتجاه المفكرين الروسين إلى إثارة الحكومة الكلية ، وهي الحكومة التي تطلب خضوع ضمير الفرد لضمير الجماعة خضوعاً لا تردد فيه ولا مراجعة » .

ومعنى ذلك أنه كان في ذلك الوقت يقبل برنامج الماركسية الاقتصادية والاجتماعي ، ولكنه يثور في الوقت نفسه على ما يراه فيها من إهدار للحرية الشخصية .

وفي أثناء إقامته في بطرسبرج اتصل بأكثر ممثلي الثقافة الروسية في ذلك العهد مثل الكاتب الروائي النقاد مرزكوفسكي والروائي سولوجيب والكاتب البحاث رميزوف وغيرهم من أعيان المفكرين الروسين ، وملّ المقام في بطرسبرج ، وانتقل إلى موسكو ، واشترك في تأسيس الجمعية الدينية الفلسفية بها ، وواصل الدراسة وثابر على الاطلاع والبحث ، ولما حدثت ثورة سنة ١٩١٧ رحّب بها ووافق على الكثير من برنامجها ، ولكنه أخذ يعارضها بعد ذلك من وجهة النظر الفكرية لا من الناحية السياسية . وسيتبين للقارئ خلال التحدث عن آرائه واتجاهاته : لماذا وقف من الثورة الروسية والحكومة الشيوعية

- ح -

هذا الموقف الذى أدّى إلى إبعاده عن وطنه ، وتعرضه لمحنة النفي والتشريد التى شقى بها وتمرس بآلامها ، وصبر لها صبر الكرام الأباة ، وبالرغم من أنه مات بعيداً عن بلاده فقد ظل شديد التعلق بها ، وفيّاً لها مؤمناً برسالتها مع شدة كراهيته للنظام الشيوعى وحملاته الموالية عليه واعتقاده أنه يشوّه رسالة روسيا وفكرتها الحقيقية .

ولم يكن برديايف من الرجال الذين تهزمهم الظروف الخارجية غير المواتية ، بل كانت تزيد إمعاناً فى السير على خطته ، وتثير فيه عوامل النضال والمكافحة .

وقد كان برديايف يؤكد وجود الحق والخير والجمال باعتبارها قيماً مثالية مستقلة عن الصراع الطبقي والأحوال الاجتماعية ، ويرى أن الحق والعدالة هما اللذان يقرران موقفه من الواقع الاجتماعى ، وليس الواقع الاجتماعى هو الذى يتحكم فيهما ويقررهما .

وكان لونارسكى - وزير التربية الشيوعى - صديقاً قديماً لبرديايف ، وكان يذهب إلى أن الحق غير المغرض واستقلال العقل وحق الحكم الخاص يناقض الماركسية ، لأن الماركسية ترى أن الحق تختمه حاجات الطبقة الكادحة فى صراعها الطبقي ، ولذلك لم يكن غريباً أن يقع الخلاف بين الصديقين القديمين ، ويجد برديايف أنه لا محلّ له فى روسيا الشيوعية .

وبرديايف بوصفه من المؤمنين بالاشتراكية يعطف على تطلع

— ط —

الاشتراكيين إلى طلب العدالة الاجتماعية ، ولكنه يرى في الوقت نفسه أن اليساريين الروسين لا يحترمون كرامة الشخصية الإنسانية ، ولا يسلمون بحقوق قوة الخلق الإنسانية والنزوع إلى الحرية ، وكان يعتقد أن انتصار الشيوعية في روسيا أو في غيرها من الدول سيأتي بنتائج غير سارة — إن لم يتمخض عن نكبات فاجعة ، وارتضى لنفسه أن تكون مهمته التبشير بفكرة حرية الروح والرسالة الخالقة للشخصية المستقلة .

وفلسفة برديايف مشتقة من تصوُّره للروح الإنسانية ، وهو ينبذ الفكرة المادية القائلة بأن العقل ليس سوى مجرد اسم يطلق على أنواع معينة من رد الفعل في العضوى الإنسانى لمنبه من المنبهات ، وأن الإنسان خاضع لتأثير البيئة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية ، ومن الواضح أن الإنسان يتلقى مؤثرات من بيئته المادية والاجتماعية ، كما يتأثر بتجارب التاريخ البشرى ، ولكنه في الاستجابة لهذه المؤثرات جميعها حرٌّ في جوهره وكائن فعَّال خالق ، وحتى في المستويات الهابطة للوعى الإنسانى لا يتأثر الإنسان تأثراً آلياً إلا في الأفعال المنعكسة ، ولكن الإنسان لا يقدر إلا بالمستويات العالية لوعيه : وبما في استطاعته أن يبلغه ويحققه ، ومن هذه الناحية لا يسعنا إلا أن نعترف بأن للإنسان روحاً خالقة ، وأن هذه الروح الخالقة المبدعة تستطيع أن تنسق جهوده وتضم أشتاتها وتجمع متفرقاتها وتكوِّن منها كلاً مركباً ، وترسم له

- نى -

فى حرية وطلاقة طريق العمل وميدان الجهاد . وتمكّنه من الانتفاع بالمادة التى يَسَرّها له الطبيعة والمجتمع والتاريخ ، وتطوّر له أن يكون منها شيئاً فذاً يحمل طابعه الخاص ويعبر عن فرديته وأوحديته الإنسانية ، وهذه الروح تدرك بالبداهة وجود القيم الأخلاقية ، والإنسان وإن كانت تتحكم فيه البيئة إلى حد محدود فإنه من ناحية أخرى يستطيع أن يعيد خلق البيئة على الصورة التى يريدها ، والنكول عن معرفة الفرق الجوهرى بين عالم الروح وعالم الحرية والنشاط الخالق للشخصية الإنسانية وعالم الطبيعة الذى تتجلى فيه السيطرة الآلية والقوانين الجبرية — هذا النكول فى رأى برديايف يؤدى إلى سوء فهم مشكلة الإنسان برُمّتها :

وإدراك الإنسان الخدسى للقيم وشعوره بالتزام التعبير عن الحب والحرية والخلق والحق والجمال مصدرها — فى رأى برديايف — أن الإنسان قد صيغ على مثال الله ، والإنسان فى جوهره خالق مبدع ، وقد يأخذ خلقه صورة خلق قيم جديدة ، ولكن صورة القيم منبثقة من طبيعة الله ، والقيم من ثمّ متسامية على الإنسان ، وأسمى نزوع للإنسان متجه نحو الله . وعند برديايف أن روح كل إنسان لها وجودها المستقل ولها حقوقها وإمكاناتها التى ليس لأى شيء سيطرة عليها ، وهو لذلك يرفض الفلسفات التى تنكر حق الروح فى الاستقلال والحرية ، أو التى تنتقص قوى الإنسان وإمكاناته ، أو التى تعتبر

- ك -

الإنسان مجرد آلة للروح العامة الشاملة ، كما كان يزى هيجل وشلنج ،
ويقبل برديايف فكرة أن لكل إنسان رسالة وأن هذه الرسالة
تتضمن تحقيق شخصيته تحقيقاً كاملاً . ومن عيوب الفلسفة المادية في
نظره أنها تضعف في الإنسان الشعور برسائله ، والإنسان مدعو إلى
الحياة الحرة ، وقد اعتبر الفلاسفة الحريون الحرية حقاً من حقوق
الإنسان ، وهي كذلك في رأى برديايف كما وضع في معارضته
للماركسية وخلافه مع لونارسكي ، ولكنه لا يرى صواب الاكتفاء
باعتبارها حقاً من حقوق الإنسان ، فالحرية التزام ، ولا يستطيع الإنسان
أن يحقق رسالته إلا في ظل الحرية ، والحرية تتضمن قبول التبعية ،
وواجب الإنسان يلزمه قبول التبعية ، ولكل إنسان استعداداته
الخاصة ومواهبه التي يتفرد بها ، ولكل إنسان نصيب من القدرة على
إصدار الأحكام المستقلة ، وإنماء شخصيته وممارسة قدرته على
الإبداع والخلق والاستمتاع بالاستقلال كل ذلك متوقف على
حريته ، فالرجل الذي يرفض هبة الحرية ينكر طبيعته الحقبة وينزل
عن حقوق الروحية .

والناس يطلبون الحرية وفيهم الاستعداد لها ، ولكنهم في الوقت
نفسه يرهبونها ، وذلك لأنهم يخشون التبعية : وتاريخ البشر إلى حد
كبير سجل محاولات الإنسان التفريط في حريته ، وقد أفرد البحانة
إريك فروم بحثاً تحليلياً لهذا الخوف من الحرية الذي يخالج نفوس

- ل -

«الناس ، وتناول هذا الموضوع برديايف في كتابه عن « العبودية والحرية » وعنده أن الإنسان يلجأ إلى طرق كثيرة لاستعباد نفسه ويندر أن يسلم بعبوديته ، وتحقيق إمكانات الإنسان متوقف على حريته ، ولكن تحقيق الحرية يستلزم محاولة بطلية وجهداً ومعركة وقبولاً لمأساة الحياة وصبراً على آلامها ، وهو يحتقر الآداب القائمة على طلب المتعة ونشدان اللذة ، والجري وراء اللذات والمتع ، ويرى أن معناه قبول لون من شر أنواع العبودية ، وليس في استطاعة الإنسان أن يحقق وجوده الكامل ، ويمكن لقواه الخالقة وهو مستعبد لإشباع شهواته منهمك في إرضاء حبه للراحة والنعاج والمال والنفوذ والمتع الجنسية ، والحرية عند برديايف معناها الخلق ، وهي التي تمكن الإنسان من توجيه جهوده إلى قنوات تعود بالنفع على الإنسانية .

ولكن في طبيعة الإنسان ازدواجاً ، فالتحقيق الكامل للروح الإنسانية لا يمكن أن يتمّ بغسير معركة ، ونيل حرية الروح هو الغرض التاريخي للإنسان ، والمشكلة الأولى هي مقاومة تلك القوى التي تأتي من داخل الإنسان ، ومن المؤثرات الخارجية التي تحاول أن تستعبده ، ومن بين هذه المؤثرات شهوات الإنسان وأوطاره ومطامحه ؛

وفي رأى برديايف أن بعض النظريات الميتافيزيقية تميل إلى

- ٢ -

استعباد الإنسان ؛ فالمذهب الجبرى يتجه إلى استعباد الإنسان ، وكذلك شتى المذاهب التى تعتبر الإنسان شيئاً مثل سائر الأشياء الموجودة التى تخضع للقانون ، ولا تعترف بأن فى الإنسان ذاتاً خالقة ، لا تطيع القوانين المسيطرة على طبيعة الأشياء .

وأخطر أنواع العبودية فى رأى برديايف هى عبودية المجتمع ، فى الجماعات البدائية كانت الشخصية ضائعة فى غمار المجتمع ، وفى خلال تقدم الإنسان التاريخى زاد تنوع الأفراد وتفاوت الشخصيات الإنسانية زيادة عظيمة ، وتجلت أوحدية كل فرد ومواهبه الخاصة ، والحقيقة الجوهرية فى الديانة المسيحية هى الاعتراف بأن كل إنسان له قيمة فى نظر الله باعتباره فرداً ، وأن فى صميم كل إنسان روحاً محبة خالقة لها الحق فى الحرية ، وفى التعبير المستقل عن ذاتها ، ويعدُّ برديايف جميع علماء الاجتماع الذين يذهبون إلى تأكيد أهمية المجتمع ، ويضعونها فى مرتبة أسنى من الشخصية من الرجعيين ، وكذلك الذين يقولون إن المجتمع هو الذى يصنع الفرد ويكون الشخصية ، والحقيقة فى نظره على نقيض ذلك ، فرسالته الشخصية الإنسانية تخلق المجتمع ، وهو يلحق ذلك بالرجعيين علماء الاجتماع الذين يرون أن مقياس الخير والشر فى العادات والقوانين يرجع إلى المعتقدات السائدة فى أى مجتمع ، وعنده أن طبيعة الخير والشر الحقيقية تتكشف فى أعماق الروح الإنسانية ، وتبدو لبصيرة الإنسان الخلقة ، ويعتقد

— ن —

برديايف أن كل ما يصدر عن المجتمع ينزع إلى الاستعباد في حين أن كل ما ينبعث من الروح يدعو إلى التحرر والانطلاق ، وهو يسلم بأن الإنسان يجعل المجتمع مثلاً أعلى . ويسبغ عليه العظمة والجلال ، ويؤله الدولة ويخلق منهما أساطير ، وبذلك يستعبد نفسه .

وكذلك الحضارة والصناعة تستعبدان الإنسان ، وتثقل كاهله تعقيدات الوجود وتعدّد الأشياء وتنوعها حتى يصبح متعبراً في شباك تعوقه عن التعبير عن حاجاته التلقائية ، وقد أصبحت مسألة استعباد الإنسان للآلة من المشكلات البارزة في العصر الحديث ، وقد بلغت الحياة مبلغ السرعة الجنونية التي تجعل الإنسان يجد صعوبة في الاستجابة لها ، وعصر الصناعة متجه أبداً إلى المستقبل ، وقيمة اللحظة الحاضرة عنده أنها وسيلة للسّحظات التالية ، وحينما تكون الأفراد مسوقة مدفوعة بتيار الزمن على هذا النمط لا تحظى بالراحة ولا تتاح لها الفرصة لتظهر أن في قدرتها أن تكون قوى حرة لخلق المستقبل ، وممارسة التفكير الهادئ والاستغراق في التأمل من الأمور اللازمة للشخصية الخالقة ، ولكن السرعة التي يفرضها عصر الآلة تكاد تجعل التأمل متعبراً ، ونتيجة الحياة التي يحياها الإنسان في غمرات السرعة تحل النفس الإنسانية وانقسامها إلى حالات عقلية متتابعة الحلقات .

وليس هناك علاج لاستعباد الحضارة الصناعية للإنسان في

- س -

التعلق بفكرة « الإنسان المتوحش السعيد » . ولكن هناك علاجاً صالحاً للذين يحتملونه وهو موالاة التأمل ، وإجالة الطرف في أعماق النفس ، وإذاعة فكرة أن الشخصية الإنسانية عليها أن تسيطر على الآلة ، ولا تمكن الآلة من السيطرة عليها ، وإقناع الناس بأن رسالة الإنسان هي أن يخلق بيئته لا أن يترك البيئة تتحكم فيه وتسيطر عليه .

وشرُّ أنواع العبودية هو استعباد الإنسان لنفسه ، وقد سبق ذكر أن الإنسان ينزل في كثير من الأحيان عن حريته بمحض اختياره ، وفي الدول الآخذة بالنظام الكلي يصبح الناس عبيداً ، وتقبل أغليتهم التنازل عن حريتهم في سرور وارتياح ، والأناية وحصر كل شيء في نطاق الذات مصدر هام من مصادر الاستعباد ، لأن ذلك يحبس الإنسان في دائرة وعيه الخاص ، ويعوق تمدد النفس وتوسيع آفاقها ، ويمنع تأثرها بنفوس الأحياء والأموات ، ويحول بينها وبين التعبير عن دوافع الحب والخلق الكامنة في نفسه . وقد وصف الكاتب المسرحي إيسن هذه الحالة في مسرحيته المعروفة بيرجنت : فقد أراد بيرجنت أن يحقق وجوده وأن تكون له فردية طريفة ففقد شخصيته . وهدم كيانه ، وصار عبداً لنفسه ، وقد يستعبد الإنسان لأفكاره ، والتعلق العاطفي بفكرة من الأفكار والارتباط الشديد بقضية من القضايا قد يعرقل تقدم الإنسان ويعوق نماء نفسه .

- ع -

وقد لعبت بعض الأفكار الدينية الجامدة دوراً في استعباد الإنسان ، ولا يزال سوء استعمال بعض الأفكار الدينية حتى اليوم سبباً من أسباب التخلف وفقر الشخصية ، والإنسان هو مبدع الأفكار وخالق النظم ، والعادات الاجتماعية ، والتقاليد ليست سوى أفكار أصبحت موضوعات ، وتحريره يقتضى ألا يظل مستعبداً لهذه الموضوعات التي خلقها ، وأن يظل قادراً على خلق آداب جديدة ، مصدرها إلهام الروح الحرة التي تعبر عن نفسها بالنوازع الخلاقة ، وبواعث الحب والعطف .

وقد رأينا أن الناس في العادة يصبحون عبيداً لشهواتهم ، وحب السيطرة مصدر عظيم من مصادر الاستعباد ، وقد يستبد الإنسان طلب السيادة والنجاح والمجد وحب المغامرات ويستذله الحرص عليها ، ولا يستطيع الإنسان أن يتخلص من كل هذه الألوان من ألوان الاستعباد إلا ببذل جهود روحية جبارة ، ولا تستطيع الشخصية أن تجمع وتماسك وتقاوم عوامل الانحلال والتفكك إلا إذا كانت مالكة لحريتها ، متسامية على الأهواء العاصفة ، والميول المدمرة ، والشهوات الفتاكة : مستلهمة روح الحب ومستمدة من قدرتها الخالقة القوة على الثبات والكفاح .

ويرى برديايف أن من أشد أنواع العبودية وأقواها أثراً استعباد الدولة الكلية ، فهي تبسط سلطانها المطلق على الفكر والضمير ،

- ف -

والخضوع لها خضوع لقوة شريرة عظيمة السطوة تشجع كل ما يعدُّ معيياً وبغيضاً في الأخلاق الشخصية على الظهور والانطلاق ، فهي تشجع الجاسوسية والإمعان في القسوة والإرهاب والتعذيب وتجنّد القتل والغدر والكذب والتضليل ، وترغم أن هذه الوسائل الشريرة تسوغها الغايات السامية التي تدعى العمل على تحقيقها ، وهي غايات لن تتحقق وسرعان ما ينساها الناس .

ويرى برديايف في مذهب عبادة الدولة شرّاً ضخماً ، ولكنه مع ذلك لا يرفض فكرة الدولة في ذاتها ، لأن قوة الدولة لازمة لتحقيق المغايات الكبيرة ، ولا بد من قبولها متناً للفوضى ، ولكن على الدولة أن تناصر الآداب الشخصية ، أى الآداب التي تيسر للأشخاص إظهار قواهم الخالقة ، وإمكانياتهم المستكنة ، وسائر مواهبهم وملكانهم وقابلياتهم واستعداداتهم .

والدولة وحدها هي التي تستطيع مثلاً تحرير العامل من الضغط الاقتصادي ، ويقول برديايف : إن ماركس كان على حق حين قال إن النظام الرأسمالي يجرد العامل من إنسانيته ويجعله مجرد آلة . ويستغله استغلالاً قاسياً من أجل مصلحة الطبقة صاحبة الامتيازات ، والدولة وحدها هي التي تستطيع القضاء على الامتيازات الظالمة ونضمين حقوق الأفراد ، وميل الإنسان إلى الشر يجعل سلطة الدولة من الأزم ما يلزم لمنع الفوضى وتأييد القانون . والمذهب الفوضوى

— ص —

فى رأى بردىايف قائم على تصور مخطئ من ناحية الاعتقاد بأن الإنسان بطبيعته نزاع إلى الخير ، وحقيقة أن المجتمع المثالى هو المجتمع الخالى من القوانين والذى لا يكون فيه لأى إنسان سلطان على غيره من الناس ، ولكن من التفاؤل السطحى أن نظن أن مثل هذا المجتمع قريب المنال ميسور التحقيق ، والشئ الهام هو ألاّ يطغى سلطان الدولة على الروح الإنسانية ، وألاّ يكون لها سيطرة على الضمائر ، وألاّ تعترض التقدم الحر للشخصية الإنسانية ، ووظيفة الدولة أن تضمن حرية التقدم الذاتى ، وتحمى النظام القائم ، وتقضى على عوامل الفوضى . ويشير بردىايف إلى خطورة التركيز الشديد ، والإمعان فى البيروقراطية ، وينصح بالأخذ بنظام اللامركزية ، دفعاً لأخطاء الجمود والعقم والاستعباد .

ويفرق بردىايف بين الشخصية والفردية ، وعنده أن الفرق بينهما فرق أساسى ، فالرجل الفردى يُعنى بالتعبير عن رغباته تعبيراً لا حدود له ويستشعر دائماً أنه فى عزلة عن سائر الناس ، ولكن صاحب الشخصية يرى أن له رسالة وأن عليه أن يقوم بنصيبه فى خدمة الإنسانية ، وعنده أن الشخصية لا تنمو وتتقدم إلا فى كنف الحب والعطف والشعور بمعنى الجماعة وبالعامل الخلاق الموجه إلى الخير العام الشامل ، وأنصار المذهب الشخصى اشتراكيون ، ولكنهم يرون

- ق -

أن تراعى الاشتراكية في تحقيق مثلها القيم الشخصية وتوسع المجال للقوى الشخصية الخالقة .

ويمكن أن نلمح خلال ما تقدم أن برديايف يجعل الشخصية الحرة الخلاقة محور مذهبه ومناط تفكيره ، وليست الشخصية عنده وسيلة ، وأن الغاية هي النمو الحر الكامل للشخصيات ، وعنده أن الوجود الحق هو وجود الشخصية الحرة ، وإذا كان أساس المعرفة الفلسفية الحقبة تجربة الفيلسوف نفسه ، فإن تجربة برديايف الشخصية هي باعث فلسفته ونقطة ابتدائها وهدفها ، فقد رفض برديايف النظام الذي فرض عليه في روسيا ، وأبى المساومة في قبوله ، على أن الشخصية عنده ليست شيئاً جاهزاً قد فرغ منه وتم تكوينه ، وإنما هي مثل أعلى يجاهد الإنسان طوال حياته في سبيل تحقيقه ، والشخصية كفاح مستمر وجهاد دائم وانتصار متواصل على الاستعباد ، وليس في استطاعة الإنسان أن يحقق إمكانياته إلا بالجهاد واحتمال الآلام ، والرجل الذي يخضع للقوى الخارجية أو ينقاد لشهوتها يقف نموّه ، ويتعطل تقدّمه ، ويفقد حريته ، ولا تنمو الشخصية إلا عن طريق شعور الإنسان برسالته وحبّه للبشر ، وبذله الجهد في مساعدتهم ، وإثراء الحياة الإنسانية ، على أن تحقيق الشخصية شيء نادر ، والشخصية في معظم الناس تظل قوة كامنة قد يقضى عليها الانحلال والإذعان للمجتمع

وغلبة الشهوة ، أى أن نمو الشخصية كاملاً يستلزم عنصراً من عناصر التنسك والسيطرة على الدوافع والأهواء .

ويأخذ برديايف على الفلسفة اليونانية أنها وجهت عنايتها إلى الموضوع وصورته وقصرت في إدراك معنى تجربة الذات باعتبارها حرة خلاقة ، وقد تفوقت المسيحية عليها من هذه الناحية وكان لها تأثير هام في التحرير ، ولكن المسيحية خلال تقدمها اكتسبت بعض عناصر الهيلينية ، واستعانت بفلسفة أرسطو ، والفلسفة الحديثة في اتجاهها إلى أن تحرير الروح الإنسانية أقرب إلى طبيعة المسيحية من الفلسفة المدرسية التي سادت في العصور الوسطى .

وقد أبعدت الفلسفة الألمانية في القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الفلسفة عن العالم الموضوعى ، ولكن برديايف يرى أنها في قيامها بهذا العمل أنكرت الحرية ، فهجل يتحدث على الدوام عن الروح العامة التي تعبر عن نفسها في الإنسان ، وهو من ثم لا يرى أن الإنسانية وحدة حرة قائمة بذاتها . وإخفاق هجل في التسليم بوجود حقيقة الروح الإنسانية هو الذى جعله مستعداً لأن يجعل الفرد خاضعاً لقوة أسمى منه مثل قوة الدولة .

والفلاسفة من غير المدرسة الألمانية مثل فلاسفة المدرسة الإنجليزية وعلى رأسهم فرنسيس بيكون تحرروا من سلطة اللاهوت ليخضعوا لسلطة أخرى ، وهى سلطة العلم الذى حاول القضاء على الفلسفة

- ش -

والميتافيزيقا ، ويحمل بردايايف على هذا النوع من العلم حملة شعواء ؛ وهو يرى أن نتيجة العقلية المستعبدة التي حاولت أن تستعبد قوى الروح الأسمى وتجعلها خاضعة لإحدى الملكات التابعة لها من أجل مصلحة ما تسميه النشاط العملي ، ويؤكد بردايايف أن المعرفة الفلسفية تتميز من المعرفة العلمية وأنها أسمى منها مكانة وأجل شأناً ، والفلسفة في نظره أساس حدسي ، ولكل فيلسوف حق حدسي طريف خاص به ، والفلسفة تقوم على مجموعة تجارب الوجود الإنساني ، وهي تجارب تشمل تجارب الإنسان العقلية والإرادية والعملية ، وذلك في حين أن العلم مقصور على ناحية واحدة من ناحية التجارب الإنسانية وهي التجربة العقلية ، ومسألة القيم مسألة شعورية ، ومع ذلك فإن القيم لها المنزلة العليا في المعرفة الفلسفية ، والفلسفة هي التي تقرر معنى العلم مستعملة معيار القيم الذي يعجز العلم عن الإتيان به أو الحكم عليه ، والمعرفة العلمية معرفة العالم الموضوعي وليست معرفة العالم الوجودي للروح الخالقة ؛ وقد ساعد العلم في بسط سيطرة الإنسان على المادة ، ولكن جعل العلم مسيطراً على الدين والفلسفة أدى إلى انتشار أن فكرة الكائنات البشرية ليست غايات في نفسها وإنما هي مجرد وسائل ، وساق إلى إنكار حقوق الفرد ، وإذا أسفر ذلك عن فناء الجنس البشري فإن جانباً من تبعه ذلك يقع على عاتق العلم .

والماركسية إحدى مظاهر هذه النزعة العلمية ، وقد قالت

- ت -

الماركسية بحق إن على الفلسفة أن تغير العالم ، ولكنها أقامت هذه الفكرة على أساس من الفلسفة المادية ، والمادية ترى أن الإنسان من مخلوقات البيئة الاجتماعية ، ومن ثم استخلصت أن على المجتمع أن يعمل على الفلسفة بدلا من التسليم بأن الفلسفة تملئ على المجتمع ، ويرى برديايف أن الماركسية تذهب إلى الاعتقاد بأن الحياة الروحية يمكن أن تتناول على نفس الأسس المعمول بها في الحياة المادية ، وأن الروح والفكر والثقافة الخالقة قابلة لأن تخضع للنظام الذي تخضع له الحياة الاقتصادية والحياة السياسية ، ومحاولة تنظيم الفكر تسفر في مثل هذه الحالة عن تقوية جهاز الشرطة والجاسوسية ، وهو لا ينظم الفكر ولا يقضى على الفوضى ، وإنما ينظم الفوضى ويقضى على الفكر .

والماركسية والزعة العلمية السائدة تتضمنان مدّ الحياة الإنسانية إلى المستقبل على حساب الحاضر ، فالحياة الواهية تعد حياة بائسة شقية ، وإن الثورة الاجتماعية وتطبيق الوسائل العلمية على المجتمع سيكفلان للمستقبل حياة رغدة سعيدة .

ورأى الماركسية في التاريخ قائم على الاعتقاد بأن المادة والنظم الاجتماعية خاضعان للقوانين الديالكتيكية ، ويرى برديايف أن الماركسية تسلب التاريخ روحه لتعلقها بفكرة أن الواقع التاريخي الجوهري هو الحركة المادية الاقتصادية ، وكما أن الإنسان له روح وجسد فكذلك التاريخ له ثنائيته في نظر برديايف ، ومعنى التاريخ

- ث -

يتعجلى له في الصراع بين الروح والطبيعة ، فالروح تحاول أبداً السيطرة على الطبيعة ، وأن تتغلب على جبرية الطبيعة وأن تنفخ حياة الإنسان جميعها بما عندها من حرية ، والرجل الذي بلغت شخصيته أَوْقَى مراحل الاكتمال هو الرجل الذي أصبحت جهوده جميعها منبعثة من روحه الخالقة ، في حين أن الإنسان الواقع في قبضة التاريخ الأرضي يخضع للضرورات ، ولا يكاد يبدو أثر للروح الحرة في أعماله ومواقفه ، واللحظة الحاضرة في رأى برديايف تحمل كل ما له معنى في الحياة ، لأن الإنسان يستطيع أن يجعل هذه اللحظة بخالدة عن طريق الحب والخلق والإبداع ، ويصل الإنسان إلى الحكمة حينما يعرف كيف يجعل لكل لحظة من لحظات حياته معنى ودلالة .

وبرديايف من ثم يرى التاريخ صراعاً مستمراً بين الزمن والأبدية ، ولكن ذلك ليس معناه أن هناك تقدماً مستمراً يدل على تزايد انتصار الروح ، وهو يرفض الرأى القائل بأن السعادة والكمال لا يتحققان إلا في العصور المتأخرة ، وأن على الأجيال السابقة أن تتحمل الشقاء لتسعد الأجيال اللاحقة ، وعنده أن كل فرد خلال التاريخ عنده إمكانيات يبلوغ الأبدية في كل لحظة من لحظات حياته ، ومن ثم فإن معنى التاريخ يمكن الوصول إليه في كل لحظة .

- خ -

ويقسّم برديايف ما يسميه التاريخ الأرضي إلى أربعة عصور: العصر الأول هو العصر السابق لظهور المسيحية ، والعصر الثاني ينتهى بظهور توما الأكويني ، وفي هذا العصر سيطرت الكنيسة الكاثوليكية على كل مظهر من مظاهر الحياة الإنسانية أو على الأقل بذلت جهداً في سبيل هذه السيطرة وقد نجحت في أكثر نواحي الحياة ، وقد كان العصر الوسيط عصر التنسك والزهادة لأن الكنيسة أعلنت فيه الحرب على الأهواء والميول الإنسانية ، وهذا التنسك قوى الجوانب الروحية في الإنسان ولكنه أنكر عليه الحرية ، لأن رجال الدين حاولوا إقامة حدود لقوى الإنسان الخالقة في التعبير عن نفسه ، والعصر الثالث يبدأ من عهد إحياء العلوم والإصلاح الديني ، وقد أطلق هذا العصر قوى الإنسان الخالقة ولذلك ازدهرت الروح ازدهاراً رائعاً في ميادين الفن والعلم والثقافة ، ولكن النزعة الإنسانية التي بدأت في ذلك العصر بإطلاق قوى الإنسان انتهت - في رأى برديايف - بإضعاف تلك القوى ، ومرد ذلك إلى العيوب الكامنة في النزعة الإنسانية ذاتها ، والنزعة الإنسانية تجعل الإنسان مركز الكون ، وتؤكد حقه المطلق في التعبير عن فرديته ، وكذلك حقه المطلق في حرية الفكر ، وهي بذلك توسع المجال أمام الإنسان لتأكيد ذاته وإظهار قدرته على الخلق والإبداع ، ولكنها إن كانت من ناحية ترفع الإنسان كما يبدو فإنها من ناحية أخرى تهبط به ، لأنها تقربه

- ذ -

من حياة الطبيعة تلك الحياة الحيوانية ، إذ أنها تعتبر الإنسان مخلوق الدوافع الطبيعية والغرائز ، وهكذا أدى ابتعاد النزعة الإنسانية عن مسيحية العصور الوسطى إلى الإمعان في تأكيد النفس ، واتجه هذا التأكيد إلى انطلاق الدوافع الغريزية ، وقد أضعف هذا الانطلاق قوة تماسك الشخصية ، وبغير هذا التماسك يعجز الإنسان عن النهوض برسائلته في الحياة ، وواضح من ذلك أن برديايف يرى أن النزعة الإنسانية التي صارت عاملاً هاماً في الحضارة الحديثة كانت في الوقت نفسه من عوامل إضعاف الشخصية والقوى الخالقة ، وقد ظهرت آثار الضعف في العصر الحديث .

ويسمى برديايف العصر الرابع للتاريخ الأرضي العصر الوسيط الجديد وهو يعتقد أن الإنسانية قد بدأت الانتقال إلى هذا العصر ، وهو الذي سينهى عصر التحلل الذي نجم عن شيوع النزعة الإنسانية ، وسيرى هذا العصر تآلفاً جديداً بين ما هو مقدس وما هو أرضي ، وسيكون هذا الاتحاد مختلفاً عن الاتحاد الذي تم بينهما في العصر الوسيط ، وذلك لأنه سيفسح مكاناً مرموقاً للحرية والقوى الخالقة ، ويوفق بين الدين وبين العلم والفلسفة والفن والحياة الاجتماعية . وسيمتاز هذا العصر بالعناية بالجانب الروحي في الإنسان واعتباره عاملاً هاماً في المجتمع الإنساني ، وسيشاهد هذا العصر ازدهاراً رائعاً للفن والثقافة ، ويتغلب على المشكلات السياسية والاقتصادية التي تلبو

- ض -

فى الوقت الحاضر شديدة التعقيد مستعصية على العلاج ، ولا بد لذلك من الإيمان بالله وبالإنسان . ولذا يكره برديايف الآراء التى تميل إلى انتفاص الطبيعة الإنسانية كما يهاجم الصوفية الزائفة - فى رأيه - وهى تلك الصوفية التى تفنكر للعنفا ، وتجاوى المجتمع ، وتبلى علم الاكتراث بالحوادث الجارية ، والمتصوفة من هذا الطراز يجدون مصدر الشر فى النوازع الإنسانية ومطالب الجسد ، ويكبر عليهم ذلك فيسرفون فى كبت تلك النوازع والتحامل على أنفسهم ، وينتهى بهم الأمر إلى كراهة إخوانهم البشر واحتقارهم ، وقد كشف فرويد سوء مغبة هذا الكبت ، وأظهر أن تلك النوازع المحتبسة تحاول التفلى ، وتتخذ لها مسارب ومخارج تدل على الاضطراب النفسى والفوضى الداخلية وخير وسيلة لمقاومة النوازع السيئة والشهوات الضارة هى إيقاظ قدرة الإنسان الخالقة وإثارة قواه الروحية ، وذلك بتوجيه إرادة الإنسان إلى غايات أسمى ، وفى هذه الحالة يمكن تحويل الأهواء المدمرة إلى ميول خالقة تخدم الروح وتنفع المجتمع ، أما القضاء على الإرادة والإسراف فى الضغط على الميول والنوازع الإنسانية فإنه يؤدى إلى فقد الشخصية وإفقارها ، ويطيل برديايف فى التفريق بين نزعة الصوفية الإيجابية القائمة على الحب والحرية وتشجيع القوى الخالقة والنزعة الصوفية السلبية المنغضة للحياة والأحياء التى لا تصلح حالا ، ولا تأتى بخير ، وتغرق الإنسان فى مستنقع من اليأس والتشاؤم .

- ظ -

ويمكن أن نستخلص مما تقدم أن برديايف مفكر حدسى كما ذكرت ، وفلسفته تعبير عن حياته الداخلية وعواطفه العميقة وتجاربه الفكرية والعملية ، وثمره اطلاع واسع على المذاهب الفكرية فى مختلف العصور والحضارات ، ومراقبة للأحداث الكبرى التى حدثت فى حياته ووقع بعضها تحت بصره ، ويخيل لى أن هذا الرجل بتجربته الروحية العميقة وإدراكه الحدسى الكاشف قد ألقى الكثير من الضوء على مشكلة الإنسان فى العصر الحاضر وموقفه بين مختلف التيارات الفكرية والسياسية والاقتصادية .

ومن أهم نواحى تفكيره وأبرزها عنايته بالشخصية الإنسانية واستقلالها الروحى ، ومقاومته للمذاهب الكلية فى سبيل صيانة هذا الاستقلال والإبقاء على كرامة الإنسان .

وضيقه بالأحوال السائدة لم يدفعه إلى معسكر الفوضويين ولا إلى جماعة المنهزمين اليائسين ، بل زاده إيماناً بالحاجة إلى الحكومة القوية التى تسترشد بالقيم الروحية ، وتقيم الوزن للشخصية الإنسانية ، لأن قوة الدولة متوقفة على قوة الأفراد الذين تتكون منهم الدولة ، وكلما كان هؤلاء الأفراد أصحاء يستلهمون فى أعمالهم روح الحب ، ولا تجد قواهم الخالقة ما يعترض نشاطها كانت الدولة أقدر على علاج المشكلات ومواجهة الأحداث وإزالة العقبات من طريقها .

- غ -

وقد عبر الرجل عن آرائه ونظرياته في سلسلة له من الكتب
القيمة منها : كتاب « العبودية والحرية » وكتاب « الحرية والروح »
و « مصير الإنسان » و « معنى التاريخ » و « الفكرة الروسية » وكان
يبسط أفكاره ويوضح وجهة نظره في حماسة وحرارة وبلاغة متألفة ،
ويدعم تفكيره بمناقشة المذاهب الفلسفية وكبار المفكرين القدماء منهم
والمحدثين ، مما يجعل قراءه مدينين له بالكثير .

التأمل الأول

موقف الفيلسوف الفاجع ومشكلات الفلسفة

الفصل الأول

الفلسفة بين الدين والعلم — الصراع بين الفلسفة
والدين — الفلسفة والمجتمع

فاجع حقا موقف الفيلسوف لإزاء العداء المصوب إليه من كل جانب . وقد اتخذ هذا العداء مظاهر شتى خلال تاريخ المدنية ، والحق أن الفلسفة أكثر جوانب الثقافة تعرضا للطعن ، بل إن مقدمتها الأولى توضع على الدوام موضع التساؤل ، وينبغي على كل فيلسوف أن يبرر أولا صحة دعواه للممارسة وظيفته . والفلسفة ضحية للهجمات المتضاربة ؛ فالدين والعلم كلاهما من أعدائها الصرخاء . وموجز القول أن الفلسفة لم تظهر في وقت ما بما يشبه التأييد الشعبي من بعيد أو قريب ، كما أن الفيلسوف لم يحقق قط الشعور بأنه يُشْبِع « مطلباً اجتماعياً » أيا كان شأنه .

ويضع « أوجست كونت » الفلسفة — في نظريته الخاصة بالمراحل الثلاث للتطور الإنساني — في المرحلة الوسطى حيث تساعد الميتافيزيقا على عبور الهوة بين الدين والعلم . وقد كان « كونت » نفسه فيلسوفاً على الرغم من أنه أطلق على فلسفته اسم « الفلسفة الوضعية » أى العلمية ، وكان يعد هذه الفلسفة العلمية مقدمة لمرحلة علمية

خالصة هي الفترة التالية في تطور الروح الإنساني ، وكان من لب المذهب الوضعي أن يرفض كل ترجيح أو استقلال للمعرفة الفلسفية ؛ وأن يخضع هذه الفلسفة مباشرة للعلم ، وهذه الفكرة التي نادى بها « كونت » أصبحت أشد تغلغلا في الشحور العام مما قد يبدو لنا حيننا ننظر إلى مذهبه الوضعي بمعناه الضيق . وقد أصبحت كلمة « فيلسوف » من الكلمات الشعبية خلال « عصر الاستنارة » ، بيد أن هذا الابتذال أساء إلى الفلسفة دون أن يُنتج فيلسوفا واحدا يمكن أن نضعه في مصاف الفلاسفة العظام .

ولقد كان الدين مصدر أول هجوم وأعنفه على الفلسفة ، وما برحت المعركة سجالا بينهما حتى اليوم ، وما فتىء الدين قائما - رغم أنف « أوجست كونت » - باعتباره وظيفة أبدية للروح الإنساني ، وهذا الصراع هو الذي يطبع موقف الفيلسوف بطابع المأساة أولا وقبل كل شيء . أما النزاع بين الفلسفة والعلم فأقل ضراوة ، والتعارض القائم بين الفلسفة والدين حاد على الأخص لأن الدين يدعى أنه يملك في اللاهوت تعبيرا إدراكيا ، وميدانا من ميادين المعرفة ، والمشكلات التي تضعها الفلسفة وتقوم بحلها هي بعينها مشكلات اللاهوت ، غير أن رجال اللاهوت دأبوا دائما على اضطهاد الفلاسفة وتعذيبهم ، بل وإحراقهم في بعض الأحيان ؛ وما ينهض دليلا على أن هذا

الاضطهاد لم يكن سمة من سمات العالم المسيحي وحده تلك المعاملة التي لقيها الفلاسفة العرب من رجال الدين^(١). ولدينا فضلا عن ذلك تلك الأمثلة المشهورة ، « فسقراط » حكم عليه بأن يتجرع السم ، و« جوردانو برونو » أحرق حيا ، و« ديكارت » أرغم على الالتجاء إلى هولندا ، و« اسپنوزا » طُرد من المجمع اليهودي ؛ وهذه الشواهد تكفي للدلالة على ألوان التعذيب ، وصنوف الاضطهاد التي صبرا الممثلون الرسميون للدين على رؤوس الفلاسفة .

وكانت وسيلة الدفاع الوحيدة للفلاسفة هي أن يعرضوا جانبي الحقيقة التي يدعون إليها . وينبغي أن تُرجع سبب هذا الاضطهاد والتعذيب إلى جوهر الدين نفسه ، وإنما إلى هذه الحقيقة وهي أن الدين يميل إلى أن يجعل من نفسه عنصرا موضوعيا في البناء الاجتماعي ، والوحي - وهو أساس الدين - لا يتعارض مع المعرفة ، وإنما على العكس من ذلك هناك تجاوب بينهما ، فالوحي هو ما يُكشَفُ لي ، والمعرفة هي ما أكتشفه بنفسى ، فكيف يمكن أن يكون ثمة تعارض بين ما أكتشفه عن طريق الإدراك ، وبين ما يثبتته لي الدين ؟ بيد أن هذا النزاع يقع فعلا ، ويضع الفيلسوف في مأزق فاجع ، لأنه بوصفه رجلا مؤمنا قد يكون مهيتا لقبول

Cf. Gazali, by the Baron Carra de Vaux. (١)

وحي ، فعلينا إذن أن نلتبس هذا التفسير في الطبيعة المعقدة
نسباً باعتباره ظاهرة اجتماعية ، وفي أن « الوحي الإلهي » - وهو
نحوه الخالص الأصل للدين - قد نبه ردود الفعل المباشرة
نمجمع الإنساني الذي نزل فيه الوحي ، والوسائل التي يصطنعها
نفس لاستغلاله في مصالحهم الخاصة . وهذه الحقيقة تمكننا
من أن ننظر إلى الدين من الوجهة الاجتماعية (١) .

ولا وجود لصلة أساسية بين الوحي والمعرفة ما دام الوحي
لا ينطوى على عنصر إدراكي ، والوحي لا يصير جزءاً من المعرفة
إلا بفضل ما يضيفه الإنسان إليه بفكره ، واللاهوت كالفلسفة
كلهما يتألف من أفعال إنسانية بحتة من أفعال المعرفة . والتأويل
العقل للحقيقة التي يأتي بها الوحي هو في الواقع تعبير عن المجتمع
أكثر من أن يكون تعبيراً عن العقل الفردي . ومن هنا كان الصراع
بين الفلسفة واللاهوت ، بين الفكر الفردي والفكر الجمعي . وعلى
ذلك يمكن أن يكون الوحي ذا أهمية كبيرة للمعرفة لأنه ينطوى على
تجربة فلسفية متميزة ، وحادثة عالية تستطيع الفلسفة أن تحيلها إلى
مسلمات باطنة . فالمعرفة الروحية هي جوهر المعرفة الفلسفية ،
وحسب الفيلسوف هو بالتالي حدى تجريبي . .

(١) يورد كل من « ماركس » و « دوركايم » ملاحظات اجتماعية عدة يمكن
تطبيقها أيضاً على الدين . (المؤلف)

وكل « لاهوت » يتضمن فلسفة تقرها الهيئة الدينية ، وهذا القول يصدق خاصة على اللاهوت المسيحي كما يعرضه دكاترة الكنيسة . وقد كان الفكر الديني الشرقي متشعباً بالأفلاطونية ، والواقع أنه ما كان يستطيع أن ينشئ العقيدة المسيحية بغير الأساس الشكلي للفلسفة اليونانية . أما المدرسة الغربية (الاسكلائية) فكانت متشعبة بالفلسفة الأرسطية - التي لولا مقولاتها - وخاصة التفرقة التي وضعتها بين الجوهر والعرض - لما كان من الممكن أن تحدد فكرة المذهب الكاثوليكي عن « القربان المقدس » . ويقول « لابر-tonier » - ولهذا القول ما يبرره إلى حد ما - إن فلسفة العصر الوسيط لم تكن خادماً للاهوت بالقدر الذي كان به اللاهوت خادماً للفلسفة ، وللفلسفة معينة بالذات^(١) ، كما هو الحال عند القديس « توما الأكويني » الذي أخضع اللاهوت للفلسفة الأرسطية .

ومن هنا كانت العلاقات المعقدة التي قامت دائماً بين الفلسفة واللاهوت ، فمن ناحية اصطدم التفكير الفلسفي الحر « بالدجماطيقية » أو القطعية التي تميزت بها الفلسفة الجبرية ، وعن هذا الطريق ناصبت الفلسفة نفسها العداء ، وأصبحت ضحية لجمودها الخاص . ومن ناحية أخرى عاق تقدم العلم ذلك الخليط الذي يتألف من كل

(١) ويعنى بها « بردائف » الفلسفة الأرسطية . (المترجم)

هو زائف في الكتاب المقدس من الناحية العلمية من معارف
فسيكية وحيولوجية وبيولوجية وتاريخية ، وهي جميعاً قامت على
أساس من خرافات شاعت في مجتمع بدائي . أما الوحي الديني الخالص
الذي نجده في الكتاب المقدس فلا يمكن أن يقف عقبة في سبيل العلم ،
ونكن هذا الوحي الديني يجب أن يتطهر من تلك العناصر الطفيلية
سواء النفسانية منها أو العلمية ، والتي يعود إليها السبب في الخلافات
في لا تنقطع ، وعندئذ تخف وطأة المأساة الكامنة في موقف
فيسوف . على ألا نلغى الفيلسوف نفسه . والفلسفة التي كانت
تتمتع بأن تتخذ لنفسها غايات دينية ، أصبحت لها الآن مطالب
دينية . ولقد كان هدف كبار الفلاسفة دائماً هو بعث الروح بعثاً
جديداً عن طريق المعرفة ، ولقد جنحوا إلى اعتبار الفلسفة وسيلة
للخلاص ، وهذا القول ينطبق على الفلاسفة الهندوس ، وعلى
سقراط ، و « أفلاطون » ، وعلى الرواقين و « أفلوطين » ، وعلى
إسبينوزا ، و « فخته » و « هيغل » ، وعلى « فلاديمير
سونوفييف » في العصر الحديث . ولقد اتخذ « أفلوطين » موقفاً
معادياً للدين لأن الدين يقتضي وجود وسيط حتى يتم الخلاص ،
بينما كانت الحكمة الفلسفية - وفق مذهبه - كفيلة بتحقيق الخلاص
دون حاجة إلى وسيط ، وهكذا لم يكن هناك نوع من الاختلاف
بين إله الفلاسفة وبين إله « إبراهيم » و « إسحاق » و « يعقوب »

فحسب ، بل كان هناك نوع من الصراع . وبلغ هذا التعارض أقصاه . عند « هيجل » الذى جعل للفلسفة مركز الصدارة على الدين فى عملية التطور الروحى . وقد جرت الفلسفة على هذا التقليل . ألا وهو أن تهدم المعتقدات الشعبية من أساطير ميثوثة فى حنايا الدين ، إلى خضوع الإنسان الأعمى لسلطة الماضى . . وذهب « سقراط » ضحية لهذا الصراع ، ولكن إذا كانت الفلسفة تبدأ أحياناً بتفنيد الأسطورة ، فإنها تنتهى إلى الاعتراف بها باعتبارها صيغة تتجمع فيها المعرفة الفلسفية . وقد أثبت « أفلاطون » هذه الحقيقة حينما انتقل من « التصور » concept إلى الأسطورة باعتبارها وسيلة لبلوغ المعرفة الحقة ، والفلسفة الهيجيلية تبين آثار ذلك الاتجاه فى الفلسفة المثالية الألمانية .

ونستطيع أن نتعقب أصل هذا التعارض فى المدنية الإغريقية ، فبينما كان الشعور الدينى عند اليونان يُخضِع الحياة للمصير ، كانت الفلسفة تُخضِع الحياة للعقل^(١) . بيد أن الفلسفة الإغريقية — وقد ظفرت بتلك الأهمية الشاملة — قد وضعت الأساس للنزعة الإنسانية الأوروبية ، فليس لنا أن نتوقع أن تتنازل الفلسفة يوماً ما عن حقها فى بحث

(١) قدم « ل . بروثشك » فى كتابه : « تقدم الضمير فى الفلسفة الغربية »

تعريفاً ممتازاً للفكرة الأساسية التى تقوم عليها الفلسفة اليونانية .

المشكلات الأساسية الدينية وحلها إذا وسعها ذلك وهى المشكلات التى يطالب اللاهوت باحتكارها . وقد كانت النبوة ملازمة للفلسفة دائماً ، فهناك إذن ما يبرر تقسيم الفلسفة إلى فلسفة علمية ، وفلسفة لها طابع النبوة^(١) . وهذا النوع الأخير من الفلسفة هو الذى يجد نفسه فى صراع مستمر مع الدين واللاهوت . فالفيلسوف الحق لا يقنع بأن يفهم العالم فحسب ، ولكنه يود أيضاً أن يغير هذا العالم ويصلحه ، بل أن يبعثه بعثاً جديداً . وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والفلسفة تهتم أساساً بالغرض من وجودنا ومصيرنا ؟ وقد ادعى الفيلسوف دائماً أنه لا يستوحى حبه للحكمة فحسب ، ولكنه يريد أن ينشر هذه الحكمة نفسها ، فالانصراف عن الحكمة فى هذه الحالة انصراف عن الفلسفة نفسها^(٢) . ومن الحق أن الفلسفة معرّفة "أولاً وقبل كل شيء" ، ولكنها معرفة جامعة تحيط بكل نواحي الوجود الإنسانى ، وهدفها الأساسى هو أن تكتشف وسائل تحقيق المعنى . وقد قنع الفلاسفة أحياناً بالدعوة إلى فلسفة تجريبية ساذجة أو فلسفة مادية ، بيد أن الطابع الأساسى للفيلسوف الحق هو حب ما بعد الطبيعة ، وهو فى هذا المجال يتصارع مع العالم المتعالى ، ويأبى أن يُدّعى لآى تفسير للمعرفة يجعل نشاطه مقصوراً على العالم الأدنى . ومن هدف الفلسفة أن تبحث عبر

Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (١)

Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Logos. t. I). (٢)

حدود العالم التجريبي ، وأن تنفذ بذلك إلى الكون المعقول . . إلى العالم المتعالي . وإنني أميل ميلاً شديداً إلى الاعتقاد بأن الميتافيزيقا تنشأ عن تبرئنا بالعالم الذي يحيط بنا واشتملنا من الحياة التجريبية .

واندماج الفيلسوف في أعماق الوجود يسبق نشاطه الإدراكي ، بل يشمله أيضاً . والفيلسوف لا يستطيع أن يبنى في الفراغ ، كما أن تعاقبه للفلسفة لا يمكن أن يفصله أو يعزله عن الوجود ما دام لا يملك إلا أن يستخلص المعرفة من الوجود ومأساة الفيلسوف تحدث في أعماق وجوده ، ومشاركته الأصلية في غريبة الوجود هي التي تيسر له فهم الوجود ، ولكن ، أليس الدين هو حياة الإنسان التي كشفها الوحي ، حياته في أعماق الوجود ؟ فكيف يمكن أن تتجاهل الفلسفة الدين ؟ هذا هو جوهر المأساة كما يعانها الفيلسوف ، فهو من ناحية لا يستطيع أن يذعن — بل ينبغي ألا يذعن حقاً لسلطة الدين ، وهو من ناحية عرضة لأن يفقد كل فكرة عن الوجود ، وما يمكن أن يصدر عنها من قوة ، حينما يعرض عن التجربة الدينية .

ولليقظات الفلسفية دائماً مصدر ديني ؛ فالمذاهب التي سبقت سقراط ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحياة الدينية اليونانية ، وثمة اتصال وثيق أيضاً بين الأفلاطونية والأسرار الأورفية ، وفلسفة العصر الوسيط مسيحية عن وعي وإدراك ، كما شيدت فلسفة كل من « ديكارت » و« اسپنوزا » و« ليبنتس » و« بركلي » وكذلك المثالية الألمانية

عنى عناصر دينية ، بل إنى أميل إلى الاعتقاد — مهما يبدو فى هذا الاعتقاد من غرابة — أن الفلسفة الحديثة عامة ، والفلسفة اللاهوتية خاصة أشد مسيحية فى جوهرها من فلسفة العصر الوسيط بسبب موضوعاتها الرئيسية وطبيعة تفكيرها ، وذلك لأن فلسفة العصر الوسيط كانت لا تزال قريبة العهد بالفلسفات اليونانية والأفلاطونية والأرسطية من حيث مبادئ تفكيرها ، ولم تكن مسيحية قد استطاعت بعد أن تتغلغل فى فكر العصر الوسيط .

وقد نفذت المسيحية إلى ماهية الفكر نفسه فى فجر العصور الحديثة حيث صادف ذلك مولد الفلسفة الديكارتية ، وكشفت عن ناحية جديدة من المشكلة الفلسفية بأن جعلت الإنسان مركزاً تكون . وهذا يتفق مع التغيير الثورى الذى أحدثته المسيحية ، فقد كان الاهتمام بالموضوع هو الاتجاه الأساسى للفلسفة اليونانية ولكن الفلسفة الحديثة تهتم بالذات ، وذلك نتيجة لتأثير المسيحية فى تحرير الإنسان من ربة العالم الموضوعى الطبيعى ، وكانت مشكلة الحرية — التى لم تلعب دوراً فى الفكر اليونانى — هى النتيجة المباشرة لهذا التحرير . ومن الواضح أننى لا أعنى بذلك أن الفلاسفة الألمان كانوا أشد مسيحية من القديس «توما الأكوينى» أو المدرسين ، أو أن فلسفتهم كانت مسيحية كلها ، فليست بنا حاجة إلى القول بأن «القديس توما» كان أقرب إلى الله من

« كنت » و « فخته » و « شلنج » أو « هيجل » ، ولكن بينما كان من الممكن أن تظهر الناحية الفلسفية من مذهب القديس « توما الأكويني » في عالم غير مسيحي ، فإنه من المستحيل أن نتصور ظهور المثالية الألمانية خارج المسيحية . وقد كان من أثر المسيحية كلما نفذت إلى أعماق الفكر والمعرفة أن تحرر الإنسان من سلطة الكنيسة وقبورها اللاهوتية ، واكتسبت الفلسفة مزيداً من الحرية بأن استخلصت المسيحية مما شابها من عناصر فلسفية جبرية ، بيد أن رجال اللاهوت أبوا الاعتراف بهذا التحرير للوعي المسيحي أو الاعتراف بأن المسيحية قد أصبحت شيئاً باطنياً (محايثاً) وهذه الباطنية كانت دائماً مصدراً لقلق الكنيسة الرسمية ، ولكن الفلسفة شأنها في ذلك شأن الدين الحقيقي يمكن أن تترك أثراً طيباً بأن تظهر الدين من عناصره الخارجية التي لم ينزل بها الوحي ، ومن الإضافات الاجتماعية البحتة ، وأشكال المعرفة البالية .

ويزداد صراع الفيلسوف البطولي حدة بظهور عدو آخر ، ويبدو حقاً أن العالم كله يتحد لينكر على الفيلسوف حقه في التفكير الحر ، فما يكاد يتخلص من عوائق العقائد الدينية واللاهوت والسلطة الكنسية حتى صار ينتظر منه أن يُسهم في عقائد العلم ، وما يكاد يتحرر من أوامر قوة عليا حتى يخضع لأوامر قوة سفلى . وهكذا وجد نفسه وقد اعترضت سبيله المعتقدات الدينية والعلمية في موقف من التقيد

لا يمكن احتماله . ولم يسمح للفيلسوف بالتفكير الحر إلا في فترات قصيرة فحسب . ولكن هذه الفترات آتت ثمارها الفلسفية الرائعة . وموقف انييسوف لم يكن آمناً في يوم من الأيام ، فإنه لا يستطيع أن يضمن إلى استقلاله ، وإنما يبقى دائماً هدفاً للنفور . وحتى « الجامعة » لا ترضى به إلا على شرط أن يلتزم الصمت فيما يتعلق بفلسفته الخاصة ، وأن يكرس عنايته أولاً لتأريخ الفلسفة ، وللذهاب الفلاسفة الآخرين .

ونعلم غيور من الفلسفة شأنه في ذلك شأن الدين . وهو كالدين أيضاً قد شيد مذهباً يزعم أنه من الممكن استبداله بالفلسفة . وهذه انتقضية العلمية هي حقاً المصدر الرئيسى للهجمات التي توجه إلى نفسه . إذ أن العلم لم يكتف بأن يتقدم باستمرار في تضيق مجال نفسه . ولكنه حاول أيضاً أن يقضى عليها قضاء تاماً ، وأن يستبدلها باندعائه الشمول ، وهذه المحاولة هي ما تعرف عادة باسم « النزعة العلمية » . scientism ويعرفها « ماكس شيللر » بأنها « ثورة العبيد » و ثورة الأدنى على الأعلى^(١) . وهذا حق ، إذ ماذا يدفع الإنسان إلى أن يرفض الخضوع للدين إذا كان قد رضى بأن يخضع للعلم ؟ ومن رأى « شيللر » أن الفلسفة إذا كانت استسلمت للإيمان فإنها كانت تستطيع أن تسيطر على العلم ، وهو بالطبع لا يقصد بالإيمان اللاهوت

أو سلطة الكنيسة الخارجية — أى الدين بعد أن أصبح هيئة اجتماعية ، فالإيمان لا يستطيع أن يستعبد الفلسفة ولكنه يستطيع أن يمدّها بالغذاء . فحسب ؛ غير أن الفلسفة فى صراعها مع الدين من حيث هو سلطة متحركة تعاقب أبحاث الفلسفة الجريئة بالإعدام حرقاً قد انتهت إلى الغزوف عن الإيمان بوصفه نوراً داخلياً يمهّد السبيل إلى المعرفة .

هذه هى الظروف التى تأمرت لكى تجعل من موقف الفيلسوف موقفاً فاجعاً . ولكن ، ربما كانت المأساة كامنة فى الموقف نفسه . سواء أكان الفيلسوف مؤمناً ، أم لم يكن ؛ فإذا كان الفيلسوف غير مؤمن فإن تجربته وأفقه يضيقان ، ويوصد شعوره فى وجه العوالم كلها اللهم إلا عالمه وحده ، وتجذب معرفته ، ويفرض قيوده الخاصة على الوجود ؛ فانعدام المأساة هو مأساة الفيلسوف الذى يفتقر إلى الإيمان ، وبينما نرى أن الإيمان مرادف للشعور بالعوالم الأخرى ، وبدلالة الوجود ، فإن فيلسوفاً من هذا النوع يصبح فى نهاية الأمر عبداً لحريته الخاصة ، ولكن حينما يكون الفيلسوف مؤمناً من ناحية أخرى فإن مأساته تتخذ صورة مغايرة ، إذ يصطدم فى محاولته لممارسة نشاطه ذهنى بالنظام الاجتماعى الذى يصبح فيه الإيمان شيئاً خارجياً عن طريق سلطان الكنيسة وعلى أيدي رجال اللاهوت الذين يفرضون قيودهم من اتهامات بالإلحاد وما يجره ذلك من اضطهادات مختلفة . وهذا التعارض يصور

الصراع الدائم بين الإيمان باعتباره ظاهرة أولية - أى كعلاقة مع الله - من ناحية ، وبين الإيمان باعتباره ظاهرة اجتماعية ثانوية بجمته ، وباعتباره علاقة مع الهيئة الدينية من ناحية أخرى . ولكن مأساة الفيلسوف لا تقتصر على هذا المدى . ويكابد الفيلسوف هذا الصراع بكل شدته حينما يلقي نفسه وحيداً معزولاً عن غيره من البشر ، والفيلسوف لا يستطيع أن ينسى إيمانه أو الحقيقة التى كشفت له حتى أثناء ممارسته حرية للمكانة الإدراكية . وهنا لا نتناول المشكلة الخارجية لعلاقته مع الآخرين أو مع الممثلين الرسميين للدين وإنما نهم بمشكلاته الداخلية الخاصة بمعرفته فى علاقتها بإيمانه الخاص ، وتجربته الروحية الخاصة .

وقد حل القديس « توما الأكويني » هذه المشكلة بأن وضع نظاماً كهنوتياً متصاعداً تستقل فيه كل درجة بنفسها وتخضع فى الوقت نفسه للدرجة التى تعلوها^(١) . وهكذا عملت الفلسفة مستقلة عن الإيمان . ولكن فى هذا النظام التصاعدى سيطر اللاهوت على الفلسفة بوصفه الحكم الأعلى للمشكلات النهائية . وفى هذا النظام أيضاً احتلت المعرفة الصوفية مكاناً أعلى من اللاهوت . وهكذا تمكن مذهب القديس « توما الأكويني » من أن ينجح فى القضاء

cf. Jacque Maritain : Distinguer pour unir, on les degrés (١) du savoir .

وهذا الكتاب هو الكلمة الأخيرة فى مذهب القديس توما فى صورته الحديثة .

(المؤلف)

على أى عنصر من عناصر المأساة بحذف كل تضاد بين الفلسفة والإيمان . فالفلسفة تبدو مستقلة فى هذا المذهب تمام الاستقلال ، ولكنها فى الحقيقة مسترقة تماماً ما دامت تمثل البرهان القطعى على فلسفة معينة . وأما القديس « بوناڤنتورا » فقد حل المشكلة على صورة أخرى ، فقد أكد أن الإيمان ينير الذهن ويغيره ^(١) . وأنا شخصياً أكثر ميلاً للاتفاق معه على الرغم من أنه هو الآخر لم يدرك المأساة التى تنطوى عليها الفلسفة .

ومن الخطأ أن نعتقد أن العاطفة لا يمكن إلا أن تكون ذاتية وحسب ، بينما الفكر هو وحده الذى يتسم بالموضوعية ، وأن الذات العارفة لا تستطيع أن تدرك الوجود إلا عن طريق العقل بينما تقتصر العاطفة على العالم الذاتى وحده ، وهذا هو تصور مذهب القديس « توما » والفلسفة العقلية بوجه عام ، وكل الفلاسفة اليونانيين الذين حاولوا الانتقال من العقيدة إلى العلم ، بل هو فى الواقع تصور معظم الفلاسفة . وهذا التصور قائم على حكم فلسفى سابق لم نشعر فى تفنيده إلا فى يومنا هذا . وقد ساهم « ماكس شيلر » وغيره من دعاة الفلسفة الوجودية مساهمة كبيرة لتحقيق هذه الغاية . والواقع أن عكس ذلك هو الصحيح ، فالعاطفة الإنسانية ليست

Gilson : La philosophie de saint Bonaventure. (١)

ذاتية اللهم إلا في فضلة فردية ضئيلة ، وهي في شطرها الأعظم قد أحاطها المجتمع إلى شيء موضوعي ، وعلى العكس من ذلك يمكن أن يكون العقل ذاتياً إلى حد كبير ، بل هو في أغلب الأحيان أكثر فردية من العاطفة وأقل خضوعاً للإحالة الموضوعية التي يقوم بها المجتمع ، وإن يكن هذا القول صادقاً صدقاً جزئياً ، وفضلاً عن ذلك فإن المعنى نفسه الذي يُحمل على كلمتي « ذاتي » و « موضوعي » في حاجة إلى مراجعة باللغة الدقيقة ، فإن مسألة تحديد هل إدراك الحقيقة ذاتي أو موضوعي على جانب كبير من الخطورة . وأياً كان الحل فإننا على يقين من أمر واحد وهو أن الإدراك الفلسفي فعل روحي لا يقوم به العقل وحده ، وإنما تركز فيه مجموع القوى الروحية للإنسان سواء ما ينتمي منها إلى وجوده الإرادي ، أو إلى وجوده الشعوري .

ويزداد الميل في الوقت الحاضر إلى الاعتراف بوجود طريقة وجدانية للإدراك كما تخيلها « بسكال » ، وأكدها في يومنا هذا « ماكس شيللر » و « وكيسرلنج » ^(١) . فمن التحيز الاعتقاد بأن المعرفة عقلية دائماً ، وأنه لا وجود مطلقاً لمعرفة لا عقلية . إننا في الواقع نفهم عن طريق الوجدان أكثر مما نفهم عن طريق العقل .

ومما يجدر بشيء من إمعان الفكر أن الحب والتعاطف لا يساعدان وحدهما على تحصيل المعرفة ، بل إن العدا والبغض يساعدان أيضاً في هذا المجال . والقلب هو مركز الإنسان بأسره ، وهذه حقيقة مسيحية قبل كل شيء . والجانب الذوقى كله من المعرفة وجدانى لأنه يعبر عن « أحكام القلب »^(١) . ومعيار القيمة له مكان هام في المعرفة الفلسفية ، ولما لم تكن ثمة وسيلة لفهم « المعنى » بغير معيار للقيمة ، فإن فهم هذا « المعنى » قائم أساساً على معرفة القلب ، والفهم الفلسفى يحتاج إلى وجود الإنسان بأسره ، أى اتحاد الإيمان بالمعرفة . فهناك عنصر من الإيمان حاصر فى كل تفكير فلسفى مهما يكن إيغاله فى النزعة العقلية ، وهذا العنصر موجود عند « ديكارت » و « إسبينوزا » و « هيجل » .

هذه واحدة من الحقائق التى تثبت تناقض فكرة « الفلسفة العلمية » ، فهذه الفلسفة من اختراع مفكرين محرومين من أية موهبة فلسفية صادقة ، أو الشعور بأن لهم رسالة معينة . هم هؤلاء الذين لا يضيفون شيئاً إلى الفلسفة . والنزعة العلمية - باعتبارها نتيجة لقرن ديموقراطى لا يعترف بفكرة الفلسفة ذاتها - ليست فى مركز يسمح لها بتقدير دلالة العلم نفسه ، وتقدير إمكانيات الإنسان العقلية إذ أن

(١) يشير برديائف إلى عبارة إسكال المشهورة : « للقلب أحكامه التى ليست

للعقل » . (المترجم)

وضع المشكلة نفسه يتعالى على حدود العلم ، والنزعة العلمية تعالج كل شيء من حيث هو موضوع ولا تعنى من ذلك الذات نفسها .

وجود الفلسفة يفترض طريقة فلسفية خاصة للمعرفة تتميز عن الطريقة العلمية ، فالفلسفة العلمية إنكار للفلسفة الأساسية ، وإنكار لما لها من أولوية^(١) . والاعتراف بوجود طريقة وجدانية للإدراك ، وحسية لإدراك القيمة ليس معناه إنكار العقل ، وإنما على العكس من ذلك ، إذ أن العقل نفسه يحتاج إلى استرداد تكامله ، كما كان هذا التكامل مفهوماً في العصر الوسيط ، عندما كان للعقل عند المدرسين دلالة روحية وذلك برغم تعلقهم بالمذهب العقلي . وليست مهمة الفلسفة أن تستريب بالعقل ، وإنما أن تميّط اللثام عن متناقضاته ، وأن توضح له حدوده ، على أن تحتفظ في الوقت نفسه بما له من باطنية ، وعلى ضوء هذه الفكرة يظل رأى « كنت » عن المتضادات antinomies صحيحاً . وعلينا ألا نلتمس معيار الحقيقة في العقل أو الذهن ، وإنما علينا أن نلتمس في الروح المتكامل ، ويظل القلب والضمير المصدر الأعلى للقيمة والمعرفة على السواء . وليست الفلسفة مرادفة للعلم ، بل إنها ليست علماً للماهيات ، ووظيفتها أن تهب الروح وعياً خلافاً لمعنى الوجود الإنساني ، وهذا يقتضى الفيلسوف تجربة كافية عن

(١) لم يكن « هسرل » داعية من دعاة النزعة العلمية ، لأنه يفهم العلم كما يفهمه اليونان ولا يأخذ بالمعنى الذى يأخذه به القرنان التاسع عشر والعشرون .

المتناقضات الإنسانية ، وعن المأساة المتضمنة في رسالته : وكيف يمكن للفيلسوف ألا يلمس ما يصيب فلسفته من جذب وصغار إذا هو أصر على ألا يشعر بهذه المأساة ؟

والحدس هو العامل الذى لا يمكن أن تقوم للفلسفة قائمة بدونه ، ولكل فيلسوف حقيقى حدس خاص به ، ولا يمكن للحدس الفلسفى أن يشتق من شىء غيره ، فهو أولى ، وهو المصدر الذى ينبع منه النور الذى يضىء كل فعل من أفعال المعرفة ، ولا يمكن أن تحل الحقائق الدينية أو العلمية محل الوجدان ، والمعرفة الفلسفية تتوقف على مدى التجربة ، كما أنها تفترض أيضاً تجربة ذات طابع فاجع أساسى للمتناقضات الوجود الإنسانى . فالفلسفة تقوم إذن على تجربة الوجود الإنسانى فى أشد حالات امثلائه . وهذه التجربة تتكامل فيها حياة الإنسان العقلية والوجدانية والإرادية . وإذا كان العقل مستقلاً عن كل سلطة خارجية ، فهو معتمد على نفسه فى الظاهر ، ولكنه رغم ذلك ليس مستقلاً استقلالاً داخلياً فى علاقته بحياة الفيلسوف كلها أثناء سعيه وراء المعرفة ، وهو لا يسمح لنفسه بأن ينسلخ عن شعوره وإرادته ، عن حبه وبغضه ، وعن معياره للقيمة . وهو يكتشف — أى العقل — أساسه الوجودى فى أعماق وجوده الخاص وفى ألفته لهذا الوجود الخاص ، فيكيف نفسه مع اعتقاد الفيلسوف أو شككه ،

وهو يختلف مع اعتقاده إذا امتد الشعور أو تضاعف ، ولكن الوحي يحيله شيئاً آخر .

ونستطيع أن نلاحظ هنا أن مذهب شمول العقل مذهب خاطيء^(١). فإن هذه المبادئ القبلية *a priori* متحركة متغيرة ؛ ويجب أن نتجنب الخلط بين الوحي الإلهي وعالم الغيبيات ، وبين الفهم العقلي لها ، فإن الفهم العقلي صفة إنسانية ، لأن الإنسان هو الذي يفهم الوحي الإلهي وعالم الغيبيات . ولكن الوحي الإلهي يغير من عقل الإنسان الذي يتحول داخلياً نتيجة لصدمة الوحي ، وبهذا يتمكن الإنسان من أن يرى في وضوح كل ما فيه من متناقضات وحدود لاصقة بطبيعته . ومجرد قبول الوحي فعل فلسفي مهما يكن من بدائيته . والوحي يقدم لنا حقائق ومعطيات من نوع صوفي ، ولكن الموقف العقلي الذي نتخذه نحو هذه الحقائق والمعطيات لا شأن له بالوحي لأنه قائم هو نفسه على فلسفة محددة . ولا يستطيع إنسان أن يحيا دون أساس فلسفي مهما يكن بدائياً ساذجاً صبيانياً أو لاشعورياً ، وكل إنسان يفكر أو يتحدث يستخدم الأفكار والمقولات والرموز والأساطير ، ويعبر عن ذوق خاص : فهناك دائماً فلسفة صبيانية في أساس الإيمان الصبياني . وهكذا نرى

(١) يلح النظريون من أصحاب النزعة العلمية مثل « مايرسون » على شمول العقل . انظر كتابه :

أن الاعتراف الذى لا يخالطه النقد للعلم الدينى — أى اعتراف الإنسانية البدائية — يقتضى استخدام مقولات فكرية معينة ، مثل مقولة « الخلق » باعتباره لحظة من لحظات الزمان .

والمعرفة فعل وليست مجرد تقبل سلبي للأشياء ، فهى تضيف المعنى على الموضوع ، وتخلق التشابه ، وتنشئ مقياساً عاماً بين الذات العارفة والشيء المعروف . وهذا القول يصدق خاصة على « الثيوصوفية » (المعرفة بالله) . والمعرفة هى حقاً إحالة إنسانية بأعمق معنى أنتولوجى لهذه الكلمة . فهناك درجات متعددة لهذه الإحالة الإنسانية (أو التأنيس) ، وأعلى هذه الدرجات يوجد فى المعرفة الدينية ، لأن الإنسان صورة من الله ، وبالتالي فإن الله يحتوى فى نفسه على صورة الإنسانية ، وعلى ماهية الإنسانية الخالصة . ويتلو هذه الدرجة المعرفة الإنسانية التى تقتضى هى أيضاً الإحالة الإنسانية ، أى إدراك الإنسان لسر الوجود المتأصل فيه ، وفهم معنى الوجود بالقياس إلى الوجود الإنسانى والمصير الإنسانى . والإحالة الإنسانية بأدنى درجاتها فى المعرفة العلمية وخاصة فى العلوم الطبيعية — الرياضية physico-mathématique^(١) وعلم الطبيعة المعاصر يثبت خلو العلم من كل طابع إنسانى لأن أبحاثه تفضى به إلى خارج الكون الإنسانى كما يفهمه الإنسان . وعلماء الطبيعة لا يدركون أن هذه الأبحاث الطبيعية

(١) يرى « ليون برونشك » طابعاً روحياً فى العلوم الرياضية .

الخالية من كل طابع إنسانى ما هى إلا رمز لقوة المعرفة الإنسانية ، وأن تقدمها السريع يثبت أصالة الإنسان فى مواجهة أسرار الطبيعة ، ويثبت فوق كل شىء إنسانيته الأساسية . وكل معرفة تضرب بجذورها فى أعماق الوجود الإنسانى وتشهد على فاعلية الإنسان باعتباره كائناً متكاملًا تمتد قوته إلى المتناقضات والخلافات ، وإلى قلب المسألة الكامنة فى موقف الفيلسوف .

والمعرفة تقوم على تفاعل مبادئ ثلاثة هى : المبدأ الإنسانى ، والمبدأ الإلهى ، والمبدأ الطبيعى ، فهى نتيجة للتفاعل المتبادل للحضارة الإنسانية واللفظ الإلهى والضرورة الطبيعية . ومأساة الفيلسوف تنبع من محاولة الحد من سعيه فى سبيل المعرفة عن طريق استحضار اللفظ الإلهى أو الإهابة بالطابع الشامل للضرورة الطبيعية . وإذا كان الله والطبيعة موضوعين من موضوعات البحث الفلسفى ، فإن تعارض هذا البحث سواء مع الدين القطعى أو العلم أمر لا مناص منه . غير أن الميدان الحقيقى للبحث الفلسفى هو الوجود الإنسانى ، والمصير الإنسانى ، والغرض الإنسانى . والإنسان هو الموضوع الحقيقى لمعرفة الفيلسوف ، وعن طريق الإنسان يستطيع أن يفهم الله والطبيعة معاً ، ولكنه لا يستطيع أن يعمى فى أبحاثه دون أن يتعثر فى الأشكال الموضوعية للمعرفة التى تزعم أنها تدعو إلى الحقائق النهائية عن الله والطبيعة ، والفيلسوف على استعداد لقبول الوحي الإلهى والإيمان ولكنه يجب

عليه أن يتجنب الإذعان لتفسيراتها الطبيعية ، كما يجب أن يرفض .
تماماً قبول الإدعاءات الشاملة التي يضعها العلم الطبيعي .

والحق إلى جانب الدين في الصراع الناشب بين الدين والفلسفة
حينما تطالب الفلسفة بالحلول مكان الدين في ميدان الخلاص والحياة
الأبدية ، غير أن الحق إلى جانب الفلسفة حينما تتطلع إلى بلوغ
درجة في المعرفة أعلى من تلك التي نبليها بالعناصر الساذجة من المعرفة
التي يتضمنها الدين . وبهذا المعنى تستطيع الفلسفة حقاً أن تطهر الدين
بحجته من النزعات الموضوعية والطبيعية التي تشبه الحقائق الدينية .
والإله الحى الذى يتوجه إليه الناس بصصلواتهم هو إله إبراهيم
وإسحاق ويعقوب ، وليس إله الفلاسفة أو فكرة المطلق . بيد أن
المشكلة أكثر تعقيداً مما تصور « يسكال » ، لأن إله إبراهيم وإسحاق
ويعقوب لم يكن هو الإله الموجود فحسب ، أى الإله الحى الشخصى ،
ولكنه أيضاً إله قبيلة بدائية من القبائل الرحل ، أى إله ينزل إلى
المستوى العقلى والاجتماعى لهذه القبيلة . والروح فى تماسها للمعرفة
عرضة دائماً للاشتباك بروح التقاليد الغافية ، وليس من اليسير على
الفلسفة أن تتكيف وفق روح القطيع . ولقد كان الفلاسفة دائماً
جماعة ضئيلة من الأشخاص بين مجموع البشر . أليس من الغريب
أن تكون مثل هذه الجماعة الضئيلة من الناس موضوعاً لكل هذا
العداء ؟ تحالف ضدهم رجال الدين واللاهوت والكنيسة والمؤمنون

والعلماء والمتخصصون في كل فرع من فروع المعرفة ، والسياسيون والاجتماعيون ورجال الدولة من محافظين وثوريين ، والمهندسون والفنيون والفنانون ، وأخيراً جمهرة البشر . وهكذا يبدو وكأن الفلاسفة هم أوفر أعضاء الدولة نصيباً من الإهمال ، أى هؤلاء الذين لا يؤدون وظيفة هامة سواء في الحياة السياسية أو الاقتصادية . وعلى الرغم من ذلك فإن الطبقات الحاكمة أو هؤلاء الذين يطمحون إلى القوة ، ويقومون بدور هام في حياة الدولة أو المجتمع أو يأملون في القيام بمثل هذا الدور يتفقون جميعاً على إضمار العداء للفلاسفة ، ويبدو وكأنهم لا يستطيعون أن يغفروا للفلسفة أنها لا تستخدم أهدافهم ، ولأنها شغل لا مبرر له لعدد قليل من الناس ، وعبث لا طائل وراءه للعقل . ولكن هل الفلسفة شيء من هذا كله ؟ إن من العسير حقاً أن نفهم كيف يمكن أن يكون استغراق عدد قليل من الناس في تزجية وقت يخلو من كل حقيقة أو صواب سبباً في إثارة كل هذا العداء والاستنكار الشاملين .

ثمة مشكلة نفسية معقدة تكمن وراء هذا كله ، فإذا كان من الحق أن الفلسفة معادية للغالبية العظمى من الناس ، فمن الحق أيضاً أن كل إنسان فيلسوف بمعنى من المعاني ، دون أن يدرك ذلك . وهؤلاء الذين لا يعلمون كثيراً عن الجهاز الفني للفلسفة لا يترددون في استخدام هذا اللفظ في التعبير عن الاستهزاء والسخرية : وفي

الحديث العادى تستخدم كلمة « ميتافيزيقا ». باعتبارها عبارة من عبارات السباب ، وأصبح الميتافيزيقى من الشخصيات المضحكة ، وقد يصادف أن يكون الأمر كذلك . ولكن رغم هذا كله فإن من الحق أن كل إنسان ، شعر بذلك أو لم يشعر — يحاول أن يحل مشكلات ذات طبيعة ميتافيزيقية ، وهذه المشكلات أكثر مساساً بحياته من المشكلات الرياضية والطبيعية والفلسفية الشائعة سمة مشتركة للطوائف والطبقات والمهن المتعددة كالسياسة سواء بسواء ، والإنسان الذى يشعر بنفور من الفلسفة ، أو الذى يحتقر الفلاسفة — له هو أيضاً فلسفته الخاصة . ولو لم يكن ذلك حقاً بالنسبة للسياسى والثورى والمتخصص والمهندس ، والرجل الفنى ، لما خطر لهم أن الفيلسوف رجل لا تدعو إليه الحاجة .

وتعلمنا التجربة أن موقف الفيلسوف . بل موقف الفلسفة نفسه — تكتنفه الأخطار من كل جانب ، فالفيلسوف لا يؤدى أية وظيفة اجتماعية فحسب ، بل إن جلال رسالته يسمو به على الواجبات التى يفرضها المجتمع . والفلسفة أساساً وظيفة شخصية أكثر من أن تكون وظيفة اجتماعية . وبينما يحمى المجتمع الدين والعلم رغم اختلاف طبيعتهما التى تصل إلى حد العداء أحياناً ، وبفضل ما يقوم به من دور اجتماعى يتمتعان بتأييد الهيئات المختلفة ، نرى أن الفلسفة تقف عزلاء وحدها ، وما من أحد يتقدم

.. دفاع عن الفيلسوف الذى يفتقر عامة إلى السند الاقتصادى . والحق
 نأذى يكتشفه لا يحسب لتفكير الناس حساباً ، وإنما عقله وحده
 هو الذى يقوم بالكشف عما هو أعلى من الإنسان ، وعما هو إلهى .
 وجميع لا يعينه على طلبه للمعرفة ، وفى كل فيلسوف شىء من
 إسبنوزا « ومصيره . فعدم استقرار الفيلسوف من الوجهة
 لاجتماعية . والطابع الشخصى لفكره ، وموقفه العام ، كل هذا
 يتصالح جميعاً لجعل رسالة الفيلسوف وثيقة الصلة برسالة النبى ؛
 بل إن موقف النبى أشد حرجاً ، وهو أكثر تعرضاً للاضطهاد
 وهو يشغل نفسه بمصائر شعب أو طائفة ، وهكذا فإن الفيلسوف
 الذى يتسم بالنبوة هو أشد الناس انعزالاً وأقلهم تمتعاً بالتسامح .
 وأكثرهم وحدة . وحينما يناصر الفيلسوف تقليداً معيناً ، فإنه يشعر
 بنفسه عضواً فى عائلة فلسفية ، عضواً فى المدرسة الأفلاطونية مثلاً
 أو الكنتية . وقد يتبلور التقليد الفلسفى حول ثقافة قومية ، أو ربما
 أفضى إلى إنشاء مدرسة . وهذه الوسائل قد يجد الفيلسوف شيئاً من
 التأيد والحماية لإزاء الهجمات التى تنوشه من كل جانب . وهذا
 لا ينطبق أبداً كان الأمر على الحداثى الفلسفى ساعة مولده ، وفى
 أثناء الفعل الخلاق بمعناه الدقيق ، والفلسفة الأكاديمية مثلاً هيئة
 اجتماعية تفيد من وسائل الحماية التى يملكها المجتمع طوعاً أمراً ،
 ولكن مؤسسى الأديان والأنبياء والرسول والقديسين والصوفية

كلهم لا يجدون سبيلا للدفاع عن أنفسهم إزاء المجتمع ، وهكذا لا يتمتع الدين باعتراف المجتمع وحمايته إلا بعد أن يتحول إلى هيئة اجتماعية .

والإنسان أن يختار بين موقفين في كل فعل إبداعي وعقلي ؛ فهو يستطيع أن يواجه سر الوجود ، أو السر الإلهي ، أو يستطيع أن يقتصر في تشييد علاقاته على مستوى اجتماعي صرف . وفي الحالة الأولى يصل إلى فلسفة حقيقية عن طريق الحدس والوحي ، وفي الحالة الثانية يكره على أن يلائم بين معرفته الفلسفية وما كُشِفَ له من الحق وبين مقتضيات مجتمع معين . ولكن في مقابل الأمن الاجتماعي الذي يمنح له ، عليه أن يزيّف ضميره ، وأن يساعد على نشر بعض الأكاذيب النافعة للمجتمع . ويميل الإنسان وسط المجتمع وبين غيره من الناس إلى أن يصبح ممثلاً ، وهو ممثل أيضاً حينما يصبح كاتباً ، وهو مرغم على أن يلعب دوراً بسبب مركزه الاجتماعي ، وهو كالممثل يعتمد على الغير وعلى الجماهير وعلى البوليس في حمايته إذا احتاج إلى الحماية ؛ والرجل الذي يشرع في التماس الحقيقة ، والذي يجد نفسه وجهاً لوجه أمام السر الإلهي ، لا يصرخ فحسب في الوحشة التي تكتمفه ، ولكنه يترك نفسه عرضة لهجمات القوامين على الدين والعلم على السواء . وهذا الموقف تنسم به طبيعة الفلسفة ويؤلف ما فيها من مأساة كامنة .

ومن الممكن تصنيف أنواع الفلسفة المختلفة تصنيفات متعددة :

ولكن تمييزاً واحداً يبدو على الأقل أن تاريخ الفلسفة يؤكد ، ألا وهو
الثنائية التي تقوم عليها مبادئ الفلسفة ، وهي ثنائية تتدخل في حل جميع
المشكلات الهامة تدخلا نافعا ، والاختيار بين هذين النوعين من البحث
الفلسفي لا تخليه سلطة خارجية بحيث أن الاختيار إذا تم مرة ، فإنه
يشهد على الطابع الشخصي للفلسفة ، ومن الممكن تحليل هذين النوعين
من الفلسفة بالنظر في هذه النزعات المتقابلة :

- ١ — أولوية الحرية على الوجود أولوية الوجود على الحرية
- ٢ — أولوية العالم الذاتي على العالم الموضوعي } أولوية العالم الموضوعي على العالم الذاتي
- ٣ — الثنائية وحدة الوجود
- ٤ — النزعة الإرادية النزعة العقلية
- ٥ — النزعة الحركية النزعة إلى الثبات
- ٦ — النزعة الإيجابية وحاسمة } النزعة السلبية ، والتأمل الخلق (أو الإبداع)
- ٧ — النزعة الشخصية النزعة اللاشخصية .
- ٨ — النزعة الإنسانية في التفسير النزعة الكونية في التفسير
- ٩ — الفلسفة الروحية النزعة الطبيعية .

وهذه المبادئ يمكن أن تترج امتزاجاً مختلفاً لتؤلف مذاهب
متباينة ، وأنا شخصياً قد تم اختيارى ، وحزمت أمرى على اختيار

المجموعة الأولى من المبادئ التي تعتنق أولوية الحرية على الوجود . وقبول هذا التعارض الأساسي بين الحرية والضرورة ، وبين الروح والطبيعة ، وبين الذات والموضوع ، وبين الشخصية والمجتمع ، وبين الفردى والعام يؤذن بفلسفة فاجعة (تراجيدية) ، وإن تأكيد أولوية الوجود على الحرية معناه إلغاء المأساة ، وعلى العكس من ذلك فإن تأكيد أولوية الحرية على الوجود معناه الاعتراف بها ، وتنبع المأساة عن استحالة بلوغ الوجود بصورة موضوعية ، أو تحقيق الاتصال الحقيقي بين الأفراد باعتبارهم كائنات اجتماعية . والمأساة تصدر عن الصراع الأبدى بين « الأنا » والموضوع ، وهى تنشأ أخيراً عن المشكلة الغنوصية للوحدة ، وهى ميدان الفلسفة الخاص . وهذه هى المشكلة الرئيسية التى يهتم بها هذا الكتاب ، هى أيضاً تتصل بالتمييز بين فلسفة متعددة المستويات ، وفلسفة ليس لها غير مستوى واحد .

الفصل الثاني

الفلسفة الشخصية ، والفلسفة اللاشخصية ،
الفلسفة الذاتية والفلسفة الموضوعية — النزعة
الأنثروبولوجية في الفلسفة — الفلسفة والحياة .

يهم « كيركجورد » اهتماماً خاصاً بالطابع الذاتي والشخصي لكل
فلسفة ، ويحضور الفيلسوف الحى في الفعل الخاص بالنظر الفلسفى .
وهو يذكرنا بمعارضته « هيجل » وثورته على دعاة العقل الكلى
الموضوعى وفلسفة التصورات « بيلنسكى »^(١) الذى نلمح تأثيره فى
« ديكيتيك » « إيفان كارامازوف » بطل رواية « دستيوفسكى »
المعروفة . وليس من شك أن « كيركجورد » كان فيلسوفاً أكثر
أصالة من « دستيوفسكى » . ولكن ، فلنعد إلى موضوع المناقشة
الأساسى وهو : هل يمكن للفلسفة أن تكون شيئاً آخر غير فلسفة
شخصية ذاتية ؟ وسأناقش هذا الموضوع بالتفصيل فيما بعد ، وفى الوقت
نفسه سأحاول أن أضع تمييزاً هاماً بين الحقيقة والموضوعية . فالفلسفة

(١) راجع الكتاب الشيق « اشتراكية بلنسكى » الذى نشره « ساكولين » ، وهذا
الكتاب يتضمن رسائل « بلنسكى » التى بعث بها إلى « بوتكين » .

لا يمكن إلا أن تكون ذاتية حتى وهى تسعى لأن تكون موضوعية ، وكل فلسفة صادقة تحمل طابع شخصية الفيلسوف الذى أبدعها ، ولا ينطبق هذا القول على الفلاسفة الفرديين من أمثال القديس « أغسطين » ، و « يسكال » و « كيركجورد » و « شوبنهاور » و « نيتشه » فحسب ، ولكنه ينطبق أيضاً على الفلاسفة من أمثال « أفلاطون » و « أفلاطين » و « اسبنوزا » و « فخته » و « هيجل » ؛ فالطابع الشخصى للفيلسوف يظهر فى اختياره للمشكلات ، وفى إثارة لمط أو لآخر من أنماط الفلسفة التى أشرنا إليها ، وكذلك فى طبيعة الحلدس السائدة لديه ، وفى مقدار اهتمامه ببعض المشكلات المعنية ، وفى درجة تجربته الروحية .

وليس معنى قيام « الأنا » أساساً لكل فلسفة أن « الأنا » محصورة بالمذاهب التى تنشأ عنها ، فالفلسفة الصادقة لا تقنع بالنظر فى الموضوع ، ولكنها تجاهد لبلوغ الحقيقة التى تكمن وراء الموضوع متلهفة بذلك على إماطة اللثام عن معنى الحياة والمصير الشخصى . وحتى مذهب « اسبنوزا »^(١) الفلسفى الذى تميز بطابعه الهندسى والموضوعى يثبت أن الفلسفة تنبثق من تفكير الفيلسوف فى مصيره ، وهذه الحقيقة ليست فى حاجة إلى كثير من التكرار ، فملكة الفهم هى أساساً

cf. L. Brunschvieg, Spinoza et ses contemporains. (Paris, (١) Alcon, 3e édit, 1923).

« الأنا » ، هي الإنسان كائناً عينياً . . . وشخصية ، وليس باعتباره روحاً كلياً أو عقلاً كلياً ، أو ذاتاً لا شخصية أو وعياً عاماً . ومن ثم فإن المشكلة الأساسية في الفلسفة هي مشكلة المعرفة الإنسانية ، أو معرفة الإنسان الشخصية الخاصة . وكل تفكير خالق هو بالضرورة شخصي ، ولكن هذا لا يقتضى أن يكون صاحب هذا التفكير أناًياً فقد تنبعث أشعة الضوء من مصدر واحد غير أن الأشخاص يختلفون في استقبالها الواحد عن الآخر .

وعلينا أن نرتاب فيما قد يدعيه بعض الفلاسفة من أن تفكيرهم يخلو من كل أثر للوجدان ، ذلك أن أشدهم موضوعية ولا شخصية يدرك عن طريق الشعور ، فلا شك لدينا في أن « ديكارت » قد توصل إلى مسألة « أنا أفكر ولذلك أنا موجود » (الكوجيتو) عن طريق تجربة عاطفية ، وأنه قد قام بكشفه ذاك في نشوة من نوع عاطفي^(١) ، وتوسله بالعقل للوصول إلى هذه النتيجة لا يدل على أنه اقتصر على استخدام العقل فحسب ، ففي تلك اللحظة كانت قواه العقلية قد اتخذت لوناً عاطفياً قوياً . « وكتاب الأخلاق » لاسبنوزا مشحون بالعاطفة رغم المنهج الهندسي الذي اصطنعه فيه ، والعشق الإلهي العقلي عنده يكشف عن نزعة عاطفية عنيفة . وهكذا يمكن أن تقوم النزعة العقلية

cf. J. Maritain, *Le songe de Descartes*. (Paris, Edit, R. A. (1) Corr  a, 1932).

على أساس العاطفة الشخصية بينما يمكن أن لا تكون « الموضوعية » أكثر من عبارة لإخفاء « العاطفة الإنسانية » ، وهذا المعنى نرى أن فلسفة « هيجل » ليست أقل ذاتية من فلسفة « نيتشه » ، ووفقاً لذلك فإن كل فلسفة موضوعية ولا شخصية تماماً تفتقر حقاً إلى كل أصالة مبدعة .

والبحث الذاتى هو وحده الذى يمكن أن يكشف عن الحقيقة الأصلية الكامنة فى الوجود البدائى . أما البحث الموضوعى أو اللاشخصى فلا يمكن أن ينجح إلا فى الكشف عن المظاهر الثانوية المنعكسة للوجود . ويجب أن نحطم عامدين هذه الفكرة ألا وهى أن الأشكال الذاتية والشخصية للتفكير تقيد الفرد وتجعل من المستحيل عليه أن يوطد مكانه فى الكون ، أو أن يتصل بالعالم الإلهى ، فعكس ذلك صحيح ، إذ أن الأشكال الموضوعية واللاشخصية للتفكير هى أضخم العقبات التى تعترض طريق الفرد فى خروجه من عزلته الذاتية ، واتصاله بالكون . ومن الخطأ أن نخلط بين الاتجاه الشخصى للتفكير ، وبين « العكوف على الذات » وهو شكل من أشكال « السجن الذاتى المؤبد » الذى يفضى فى نهاية الأمر إلى الجنون . والعكوف على الذات هو فى الواقع « الخطيئة الأولى » أما الشخصية فهى انعكاس لصورة الله ومشابته ، وهى لهذا السبب الطريق

الحقيقى الموصل إلى الله ، والشخصية هى حقاً الموضوع الأول للنظر الفلسفى ، وهذا النظر الفلسفى يمكن أن يكون تجريدياً بمقدار اعتاده على مدى تجربة الفيلسوف واكتمالها ، والشخصية هى صورة للإنسان الحى المتكامل الذى يفكر فى حدود الفلسفة الشخصية والإنسانية ، وهذا الإنسان لا ينفصل عن الفلسفة ما دام الفيلسوف باعتباره موضوعاً للمعرفة يضرب بجذوره فى الوجود ، ووجوده سابق لإدراكه للوجود ، وهذه الحقيقة هى التى تحدد كيفية معرفته ، فهو يفهم الوجود لأنه هو نفسه جزء من هذا الوجود .

ورؤية الفيلسوف محددة تحديداً لا يناله التغير ، إذ لا يتاح له أن يصل إلى ما فى الوجود من امتلاء أو إلى الاستنارة الكاملة ، وإلى هذا يرجع اختلاف التيارات الفلسفية المتعددة ، فإن رؤية الفيلسوف « للنور الأصيل » يحددها إدراكه المباشر ، والأشعة الخافتة التى تحترق حجب ضميره المظلمة . وفيما عدا هذا الكشف الهزيل لا اختيار له إلا أن يعيد صياغة الأفكار المتفق عليها ، وإلا أن يثق بالمعرفة التى يجمعها من دراسته .

وراء كل فلسفة رغبة مضمية لتحقيق الحياة : معناها ومصيرها ، وبناء على ذلك فإن الفلسفة أولاً مذهب للإنسان . . . مذهب للإنسان المتكامل يشيده إنسان متكامل . ولكن هذا المذهب هو ميدان الفلسفة وحدها ، وليس ميداناً لعلم الحياة (البيولوجى) أو علم النفس

أو علم الاجتماع ، ومن المحال أن نجرد الفلسفة من طابعها الإنساني .
وفي قلقهم على إلغاء الخطيئة الأولى - خطيئة العكوف على الذات ،
هذه النزعة التي تسمى إلى النزعة نحو علم الإنسان - حاول كثير
من الفلاسفة القيام بهذه المهمة . ومن الحق أيضاً أن كل المحاولات
التي بذلت لإبعاد الفيلسوف بوصفه إنساناً ، وكذلك فكرة الإنسانية
الأساسية ، قد ثبت أنها وهمية خيالية - وإن الموقف الغامض الذي
تقفه النزعة إلى الاقتصار على التفسير لعلم الإنسان راجعة إلى هذه
الحقيقة وهو أنه على الرغم من أن الإنسان بوصفه صورة وشبيهاً
للقوة العليا ، وللجوهر الإلهي* للوجود ، وعلى الرغم من أنه مفتاح
لغز الوجود فإنه مقيد بنغمة معينة ، ونتيجة لذلك يميل إلى إرجاع
الوجود كله حتى الإلهي منه إلى مستوى وجوده الناقص . وبدلاً من
أن نحاول إلغاء كل أثر لهذه النزعة الإنسانية في التفسير ، علينا أن
نحاول تطهير هذه النزعة والتسامي بها حتى يتمكن الفيلسوف من أن
يعكس صورة الوجود الأعلى الكامنة فيه . والفلسفة لا تستطيع أن
تكتفي بذاتها إذا أردنا من الاكتفاء الذاتي التجرد من التجربة الحية
للإنسان المتكامل ، أو الاستقلال عن الذات العارفة الضاربة بجذورها
في الوجود ، فهي لا تستطيع أن تدعى الاكتفاء الذاتي حقاً دون أن
تعمى بصيرتها عن الحقيقة ؛ فالفلسفة إذن يجب أن تكون إنسانية ،
طالما أن معرفتها بالوجود مستمدة من الإنسان ، ومشكلتها الرئيسية

على تطهير طبيعة الإنسان « الأنثروبولوجية » حتى تكشف له عن طبيعته الأساسية ، عن « الإنسان المتعالى » الذى ينبغى ألا نخلط بينه وبين « الوعى المتعالى » غير الإنسانى .

والفلسفة إنسانية أيضاً بمعنى أنها لا يمكن أن تتجرد من الحياة ، وأن تستحيل إلى فلسفة نظرية صرفة ، فهى أساساً إيجابية ، وعامها أن تقوم بوظيفة نافعة فى تحسين الحياة ، كما حاول دائماً كبار الفلاسفة وعشاق الحكمة الحقيقية ، فإن ما فى الحياة اليومية من تعاسة وقبح ومظالم تُكرِّه الإنسان على أن يلوذ بعالم آخر ، عالم انتأمل الميتافيزيقى أو الصوفى ، عالم الأفكار ، أو الاحتماء بمدينة الله من جهة ، وقد تثير فيه نشاطه الخلاق ليحيل عالم الحياة اليومية إلى عالم آخر جديد من جهة أخرى . والفلسفة الحققة لا يمكن أن تكون مشتقة من شيء آخر لأنها قائمة على أساس من الحكمة ، والتجريد الخالص يجعل موقف الفيلسوف زائفاً معرضاً للانهايار ، وكما أن لغة الفيلسوف تشترك إلى حد ما مع اللغة الدارجة ، فكذلك الفلسفة يجب أن تنمو من التجربة ، فهى قبل كل شيء وظيفة حيوية ، وتعبير متكامل عن الحياة الروحية . وكيف يمكن أن تدعى الفلسفة إدراك سر الوجود إذا رفضت كشف المصير الإنسانى ، ولم تظهر عطفها على ما فى هذا المصير من شقاء ؟ الفلسفة أساساً فعل حيوى ، والتفكير المجرد هو الخطأ الذى ارتكبه هؤلاء الميتافيزيقيون

القداى الذين قدّموا عن جهل اهتمامهم بالحياة وبالبشر وبالعالم قرباناً ، والذين اعتصموا بقلعة مثالية من التصورات . وفى هذه الظروف ليس عجباً أن يصبح الميتافيزيقى هدفاً للفضول والتنقص ورمزاً للجهل بدلا من أن يكون رمزاً للحكمة . والواقع أننا نجد الأساس الحقيقى للميتافيزيقا فى معرفة الحياة ، وفى الواقع العينى ، وفى معرفة الإنسان ومصيره ، ولذلك يجب أن تكون الميتافيزيقا تعبيراً عن حركة حية يشترك فيها الفيلسوف اشتراكاً فعلياً .

وقد كان « كارل ماركس » - وهو يدعى أنه تلميذ للفيلسوفين المثاليين الألمانيين فخته وهيجل - يدعو إلى هذه الفكرة ، ألا وهى أن الفلسفة لا يمكن أن تقنع بمعرفة العالم فحسب ، وإنما يجب أن تحاول تغييره أيضاً وبعثه من جديد ، وكان يعتقد أن تفكير فخته النظرى المجرد فى حاجة إلى تعبير عملى ، ومنذ هذه اللحظة شوه الماركسيون - وخاصة الشيوعيين منهم - هذه الفكرة تشويهاً شنيعاً بأن وضعوا لها دون التزام للمنطق أساساً مادياً ، أى أساس من الفلسفة السلبية ولا ريب أن تلك الفكرة الماركسية تتمتع بقسط كبير من الحق . وأياً كان الأمر فمن الممكن التعبير عنها فى صورة أجرى كما فعلت فلسفة فيودوروف^(١) التخطيطية projective التى

(١) « نيكولاى فيدوروفس فيودورف » (١٨٢٨ - ١٩٠٣) فيلسوف روسى كانت لأفكاره الأصلية آثار واضحة فى كل من « ف . سولويوف » و « دنيوفسكى » =

تعوذنى تغيير العالم تغييراً فعالاً . فهل نخرج من ذلك بأن وظيفة
الفلسفة « اجتماعية » بحتة ؟ كلا بالطبع لأن الفلسفة فى هذه الحالة تصبح
شيئاً سلبياً : إذ ليس من شأن المجتمع أن يعلى شيئاً على الفلسفة ، وإنما
من شأن الفلسفة أن تملى على المجتمع ، وتطور الفلسفة من مذهب
هيجل إلى نزعة « فويرباخ » له دلالتة . لأنه يشير إلى الانتقال
عنوم من فلسفة التصورات الشاملة العامة إلى الفلسفة الروحية
الإنسانية . غير أن انحراف « فويرباخ » المادى ساعد على إخفاء هذه
الحقيقة ، لأن الفلسفة المادية عاجزة عن تصور الإنسان باعتباره
كائناً عينياً متكاملأ . ومن الواضح أيضاً أن تطور الفلسفة
لا يمكن أن يقف عند هذه الدراما الغامضة المسماة بالديالكتيك
أفيجلى . .

وكانت الفلسفة اليونانية تعتقد أن اهتمامها . يجب أن يكون
بما هو عام فى مقابل ما هو خاص وفردى . وهكذا شرعت الفلسفة

« و « تولستوى » ، وكان صوفيا مسيحيا فى حياته وعقيدته على السواء . وقد انتقد
موقف « تولستوى » السلبى من القيم الثقافية العليا كالعلم والفن — انتقاداً قاسياً .

ويربط « فيودوروف » بين فلسفته وبين الدين المسيحى ، وخاصة الأرثوذكسية
باعتبارها المذهب الدينى الذى يخلع قيمة خاصة على فكرة البعث والحياة الأبدية . وفى
انتقاده أن الإنسانية عندما تتحكم فى الطبيعة تستطيع بعد ذلك أن تتحكم فى الموت ،
وانسنة الرئيسية لفلسفته هى امتزاج الميتافيزيقا الدينية لديه بنزعة واقعية طبيعية . راجع
كتاب N.O. Lossky : History of Russian philosophy, London, 1952—p.79.
(المترجم)

اليونانية في اكتشاف عالم الأفكار القائم وراء العالم المحسوس المتحرك للتجربة المتضاعفة ، ولم تتحول قط عن هذه المقدمة الأساسية . ونتيجة لذلك أخفقت في تمييز الفرد ، كما أخفقت في كشف الشخصية ، ولم تلتفت إلى ما لفكرة الحرية من أهمية . وورثت الفلسفة المدرسية هذه النظرة المحددة ، وكانت النتيجة أن النظر الفلسفي في ذلك العهد لم يخرج عن نطاق المقدمة التي وضعتها الفلسفة اليونانية ، وهي التصور الذي ينشد الشمول . وما زالت هذه القيود قائمة بدرجة أقل من الفلسفات الإسمية الحديثة ؛ غير أن التجربة المسيحية --- وتجربة الروحي قبل كل شيء --- فتحت آفاقاً جديدة كل الجدة ، وكشفت عن سر الشخصية والحرية .

والفلسفة الشخصية كما أفهمها لا تشترك في شيء مع التيارات « الذاتية » والفردية والتجريبية والاسمية الشائعة في أيامنا هذه ، ومقولة « العام » التي توضع عادة في مقابل مقولتي « الفردي » و « الجزئي » هي مقولة زائفة ينبغى إلغاؤها ؛ وسنبين حيناً يتقدم بنا البحث حول مشكلة الصلة بين الشخصية والمجتمع أن مقولة « العام » Le général ليس لها أساس « أنتولوجي » صحيح . ومبدأ « الشمول » ليس مبدعاً عاماً ، ولكنه مبدأ فردي ، ومبدأ « العام » هو مساومة أو خطأ وصل إلى نطاق المعرفة « النورانية » المعرفة أثناء تفنيدها لكل الأفكار والتحديدات ، ولكل غائية . ومجالها الخاص الذي

يتجاوز ما هو شخصي وما هو فردي ، هو العالم الاجتماعي الموضوعي الذي يبتعد كل البعد عن الواقع الحقيقي ، وعن العالم الوجودي الإلهي ، فهو أصلاً مجال اجتماعي صنعتها العوامل الاجتماعية . ومبدأ « العموم » يستبعد العنصر الإنساني أو الفلسفي ، فليس أمام الفلسفة الشخصية عمل أهم من اكتشاف الواقع الأصيل الذي يختفي وراء ستار « العموم » المصطنع . وليس من شك أن « إسبنوزا » لم يستلهم أية فكرة « عامة » حينما حاول في عشقه الإلهي العقلي Amor Dei Intellectualis أن يعلو على عزلته في رؤيته عن السعادة . فكل فلسفة شخصية تساعد في التغلب على العزلة والإنسانية عن طريق المعرفة ، وهكذا تعلو على الحدود المباشرة للفردية .

التأمل الثانى

الذات والإحالة الموضوعية

الفصل الأول

الذات العارفة والإنسان

وجهت المثالية الألمانية إلى النزعة الموضوعية في الفلسفة اليونانية والمدروسة ضربة لا سبيل إلى البرء منها . غير أنه من الخطأ أن نفترض أن المثالية الألمانية وعلى رأسها « كنت » قد زعزت فكرة الوجود نفسه ، فإن نقدها كان موجهاً توجيهاً رئيسياً ضد تأكيد الواقعية الساذجة التي تزعم أن العالم الموضوعي والوجود المطلق شيء واحد . . . وكان « ديكارت » قد بدأ العمل في هذا الاتجاه ، ولكن النزعة العقلية السابقة على « كنت » لم تتعمق المشكلة تعمقاً كافياً ، وأصبح من المحتّم نقل مركز الجاذبية الفلسفية من الموضوع إلى الذات ، والبحث عن الحل الذاتي لمشكلة الوجود واحتل بذلك عالم الحقائق الموضوعية - عالم الموضوعات - مكاناً ثانوياً باعتباره العالم الظاهري . وعلى الرغم من أن « كنت » قد وقع في الخطأ حينما وضع العالم الظاهري مقابل الموضوع نفسه بوصفه خلواً من التجربة والمعرفة على السواء ، فإنه كان على حق في محاولته التمييز بينهما ، لأن هذا التمييز أفضى إلى كشف الذات الفاعلة ، أو الفعّالة :

وقد قامت نظرية المعرفة دائماً على أساس التضاد القائم بين الذات والموضوع (١). بيد أنه لم يزل علينا أن نحدد طبيعة الذات ، وعلينا أيضاً أن نوضح العلاقة بين الذات الخالصة للمعرفة ، الذات الغنوصية ، وبين الإنسان باعتباره « أنا » ، أو ذاتاً عارفة ؛ فقد استبدلت المثالية الألمانية بمشكلة الإنسان بوصفه ذاتاً عينية عارفة مشكلة الذات الخالصة ، وبوعى كنت المتعالى أو « أنا » « فخته » اللا فردية اللاإنسانية ، أو الروح الكلى عند هيجل . وكانت نتيجة ذلك أن المعرفة لم تعد صفة إنسانية خاصة ، بل أصبحت صفة إلهية كامنة في العقل الكلى أو الروح الكلية . وهكذا لم يعد الإنسان هو الذات العارفة ، وكان من أثر ذلك أن طُبِّعت الفلسفة بطابع لا شخصى ، وأصبحت الفلسفة الشخصية هى والنزعة النفسانية شيئاً واحداً ، وهذه بدورها أصبحت مشولة عن تكوين الشخصية الإنسانية وعن الأنا الإنسانى ، وعن الإنسان ؛ وبقيت المشكلة الأساسية الخاصة بطبيعة علاقة الإنسان بشخصيته من ناحية ، وبالشعور المتعالى والعقل الكلى والذات الغنوصية من ناحية أخرى — مشكلة تتطلب الحل . إذ ليس من سبيل إلى إنكار أن الإنسان هو الذات العارفة فى آخر الأمر . وقد استخدم « كنت » الأشكال

N. Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis (١)

وعلى الرغم من أن هارتمان يخرج على المثالية الكنتية . إلا أنه مازال يحفظا بالنضال القائم بين الذات والموضوع .

القَبْلِيَّة a priori لكي يتخلص من النزعة الشككية الموجهة ضد « شعوره المتعالى ». ولكن هل تقدمت الذات العارفة نتيجة لذلك ؟ وكيف يرتبط الوعى المتعالى بالوعى الإنسانى الفردى ؟ وكيف نضع الأساس لصحة المعرفة ؟ أو إذا أردنا أن نستخدم المصطلح المثالى . ما هى الصلة بين ما هو منطقي وما هو نفسى ؟

وهذه المناقشة لا أساس لها من الصحة لأنها تفسر الصفات الإنسانية ، والشعور الإنسانى خاصة ، من وجهة نظر علم النفس فحسب ، وبذلك تستخلصه من المجالات المنطقية والمتعالية من الوعى ، والنتيجة هى أنها تجعل الإنسان نفسه عقبة فى سبيل المعرفة الفلسفية ، وهذا معناه محاولة إلغاء « الحضور الذاتى » للإنسان من الفلسفة . وبمثل هذه الوسيلة زعم رجال اللاهوت دائماً أن الإنسان عقبة تعترض سبيل الوعى متجاهلين هذه الحقيقة ألا وهى أن الوعى لا يحدث إلا لنفع الإنسان . ومن الحق أن الفلسفة أنثروبولوجية ومتمركزة حول الإنسان دون أن تشعر ، وعلى الرغم من أنها قد تناصب النزعة النفسية العداء ، فإنها لا تستطيع أن تهاجم « علم الإنسان » (الأنثروبولوجيا) دون أن تعرض وجودها نفسه للخطر . والنزعة النفسية تستتبع النسبية ولكن الطبيعة الإنسانية وإمكاناتها الكامنة للمعرفة هى المشكلة الفلسفية الحقيقية ، وانصراف المثالية الألمانية عن هذه المشكلة هو نقطة الضعف الأساسية فيها ، وإعراضها عن هذه المشكلة يعكس واحدتها الأساسية

وقد أشرت غير مرة - على الرغم مما في هذه الإشارة من مخالفة للمألوف - إلى أنه لا بد من وجود صلة ما بين المثالية الألمانية ومذهب « لوثر » ؛ وهذه النتيجة تحتاج إلى شرح أكثر تفصيلاً . فما هي الصلة التي يمكن أن تقوم بين « فخته » و « هيجل » من ناحية ، وبين « لوثر » من ناحية أخرى ؟ فقد يبدو لأول وهلة أنهما على طرفي نقيض ، إذ طرد « لوثر » العقل من مجتمعه ورفض الفلسفة ، وأعلن أن الطبيعة الإنسانية خاطئة ملوثة . أما « هيجل » فعلى العكس من ذلك ، مسجّد العقل ، ووطد أركان الفلسفة ، وكان ميله للشعور بالخطيئة ضعيفاً غاية الضعف . بيد أن المؤثرات الروحية تعمل في مسارب خفية تبعث على الدهشة ، فإن « لوثر » قد ترك كل شيء للطف الإلهي والتدخل الإلهي ، ولم يترك شيئاً للفعل الإنساني والحرية الإنسانية (١) . ولم يكن يعترف بفعل متبادل بين الطبيعتين الإلهية والإنسانية . ولم تصنع المثالية الألمانية شيئاً أكثر من أنها تعمقت هذا الاتجاه إلى الواحدية ، إذ أضفت طابعاً دنيوياً على اللطف الإلهي الذي يؤمن به « لوثر » على أنه المنبع الوحيد لكل خير ، وذلك بأن نقلت صفاته إلى المعرفة . وعلى ذلك فإن الوعي المتعال والعقل الكلي والروح الكلية ليست جميعاً غير أشكال دنيوية للطف الإلهي عند لوثر ، بوصفه - أي اللطف الإلهي - منبعاً لكل معرفة . وتؤكد

فلسفة « هيجل » في وضوح خاصة أن الذات العارفة هي الله نفسه :
وهي عقله وروحه ، وليست هي الإنسان . وهكذا نجد أن اللطف
الإلهي الذي كان من الممكن أن يجعل من الفلسفة شيئاً سطحياً قد أدى
في نهاية الأمر إلى تمجيدها ، بل إلى تأليهها (أو تقديسها) .

والصعوبة التي نلتقي بها هنا راجعة إلى رفض الاعتراف بالفعل
المتبادل بين طبيعتي الإنسان ، فالمثالية الألمانية تخلع على الذات
الخالصة الدرجة القصوى من القدرة ، بل لأنها تذهب إلى حد أن
تعزو إليها النشاط الخلاق ، وهي بذلك تقلل إلى حد كبير من مساهمة
الإنسان في المعرفة . ومثل هذا العالم الذي ينشأ عن النشاط الإنشائي
للعقل لا يكاد يترك مكاناً للنشاط الإبداعي للوعي الإنساني ، والمساهمة
التي تقوم بها الحرية الإنسانية للعقل لا يحسب لها حساب ، ويبسّ الخ
في نشاط الذات الغنوصية على حساب النشاط الإنساني الذي ينظر إليه
على أنه عنصر سلبي في أعماق المعرفة ، وما على الإنسان إلا أن
يخضع لما يمل به عليه الوعي المتعالى ، وعلى الرغم من أن هذا الاتجاه
لم يكن واضحاً تماماً عند « كنت » الذي لم يكن من دعاة الواحدية ،
فقد أصبح واضحاً عند فخته وعند شلنج في بداية فلسفته المبكرة ،
وأخيراً عند هيجل .

وهذه الأفكار تحملنا إلى المنابع الدينية . وأسس النظرية الفلسفية ،
وهذه المنابع قائمة على فكرة الاتحاد الإلهي الإنساني ، أي في فكرة

التفاعل المتبادل بين الطبيعيتين الإلهية والإنسانية ، وبين الحرية والقوة .
 الخلافة في كلتا الطبيعيتين . وفكرة الاتحاد الإلهي الإنساني هي
 أساس الذي تقوم عليه إمكانية إنشاء فلسفة شخصية أو أية فلسفة
 تتناول الشخصية الإنسانية . ومن الحق أن الوعي الإنساني يميل إلى
 أن يحيل نفسه إلى شيء مادي ، وإلى أن يكون الانعكاس السلبي
 لطبيعته الفاعلة أصلاً ؛ ولكنه - مهما يكن من أمر - قادر على
 تجديد نشاطه إذا نفّض عنه أغلال العالم الموضوعي . وإذا استخدمت
 كلمة « موضوع » فإنني لا أعني بها مطلقاً أن أي شكل من أشكال
 المعرفة يمكن أن يستقل عن الذات ، وإنما هو يمثل طريقة خاصة لفهم
 المعرفة والوجود ، فالموضوعية لا يمكن أن تكون عندي مرادفة للحقيقة ،
 أو لموقف مستقل عن الحالات الذاتية ؛ وعلى العكس من ذلك
 فإن هذه الكلمة ستعني اعتماد الموضوعية على الحالات الذاتية ، وعلى
 العلاقات الإنسانية . وهذه الوسيلة نفسها فإن الإحالة الموضوعية
 لا يمكن أن تكون مرادفة للتحقق أو الوعي أو التجسد .

وقد يبدو أن فلسفة « هيدجر » و « يسبرز » الوجودية تعالج
 مشكلة الإنسان ، وأن بحث « هيدجر » الأنتولوجي - كما نلمس
 ذلك في كتابه « الوجود والزمان » - يقوم على الوجود الإنساني . وهو
 يضع « هم » الإنسان وخوفه ، وخضوعه للمألوف وللناس ، وكذلك
 الموت والعالم المنحل في المجال الأنتولوجي لا في المجال النفسي ،

كما تتخذ فكرة « المواقف الحدية » عند يسبرز Limit-situation دلالة ميتافيزيقية مثلها في ذلك مثل مشكلة الاتصال بين الأفراد ، ومع ذلك فإن أحداً منهما — هيدجر ويسبرز — لم يعالج مشكلة الإنسان علاجاً حقيقياً ؛ كما أنهما لم يحاولا بناء مذهب فلسفي متسق على أساس من علم الإنسان الفلسفي ، ولم يتعمقا المادة الخصبية المنبثقة في تضاعيف أفكارهما لتكوين مذهب محدد عن الإنسان ، بل تركا مشكلة طبيعة الإنسان دون حل ، كما أنهما لم يحاولا بيان السبب الذي من أجله لا يتكشف تركيب الوجود إلا عن طريق الوجود الإنساني ، والمصير الإنساني ، ولم يُقدِّما أى تفسير لأصل هذه الفضيلة الإنسانية البحتة وأعنى بها المعرفة . ويختلف « يسبرز » عن « هيدجر » في إنكاره لإمكان قيام ميتافيزيقا موضوعية أو علم موضوعي للوجود يتخذ من العالم نموذجاً له . وهو ينظر إلى الميتافيزيقا في ضوء ذاتي شخصي باعتبارها نسقاً من الرموز ، وهو لا شك في ذلك نفساني يبلغ الغاية من الدقة ، غير أنه ينبغي ألا ندافع عن الميتافيزيقا دفاعاً ذاتياً شخصياً بروح متشككة ، ولكن على أساس الاعتقاد بأنه يفضي إلى معرفة أعلى ، وهكذا نعود على أعقابنا إلى مشكلة الإنسان الأساسية وهي المشكلة التي لم يبحثها الفلاسفة جادين مطلقاً ، لسبب غريب ، ولعالمهم تجاهلوا هذه المشكلة لأنها كانت تؤخذ عادة على

أنها تنتمى إلى نطاق اللاهوت ، أو على الأقل — إلى فلسفة
دينية الأصل :

ويمثل « برونشك »^(١) نموذجاً شيقاً لمحاولة إبعاد النزعة الإنسانية
الندنية من الفلسفة ، إذ تقوم فلسفته على أساس نوع من المثالية
الرياضية المشتقة أصلاً من « أفلاطون » . ويرى « برونشك » أن
كل فلسفة ذات اتجاه بيولوجى تكون متمركزة حول الإنسان ،
وأن كل فلسفة مستوحاة من الرياضيات فلسفة تخلو من عنصر
الاهتمام ، ومن العنصر الإنسانى خلواً تاماً ، ولهذا السبب فإنه يعتبر
الحقائق الرياضية أكثر أهمية — من الناحية الروحية — من مشكلة
الغرض من الوجود الإنسانى ، وعلم الرياضة عند برونشك مرتبة
من الروحية : وكذلك يدعو إلى أن تحرر الفلسفة نفسها فى نهاية الأمر
من كل آثار الأسطورة المسيحية عن الإنسان ووضعه فى مركز
الكون . وهذه الفلسفة شبيهة بفلسفة « اسپينوزا » التى تهاجم صور
التفسير الساذجة لعلم الإنسان والنزعة الأنثروبومورفية . والحق أن
مشكلة وضع الإنسان فى مركز الكون هى قبل كل شئ مشكلة
مسيحية ، وأن كل فلسفة تتخذ من علم الإنسان أساساً لها هى

cf. Spinoza et ses Contemporains. Les Étapes de la Pensée (١)
mathématique Le Progrès de la Conscience dans la Philosophie
occidentale.

فلسفة مسيحية . فالفلسفة اليونانية مثلاً لم توضع مشكلة الإنسان بكل ما فيها من عمق ، إذ ميزت العقل في الإنسان دون أن تدرك النتائج الأساسية والإشكالية لهذا الاكتشاف .

غير أن الإنسان مستغرق في أعماق الوجود ، ووجوده يسبق إدراكه لنفسه ، ومعرفة المكنة تتوقف على وجوده ، واستغراقه في الوجود هو الضعة التي تجعل عقله ممكناً ، لأن العلو ليس شيئاً موضوعياً ، أو سلطة خارجية ، ولكنه شيء في داخل الوجود . وينبغي علينا أن نؤكد أولوية الإنسان المتكامل . الإنسان الذي تمتد جذوره في أعماق الوجود - على الوعي ، وعلى الذات في مواجهة الوجود . وينبغي ألا نخلط بين الإنسان المتكامل الذي تنعكس طبيعته الحقيقية في صميم وجوده ، وبين الإنسان النفسى أو الاجتماعى الذى يعد جزءاً من العالم المرضوعى ، وقد أعيد كشف العالم الطبيعى ، وردَّ له اعتباره في حصر النهضة حينما نظر الإنسان إلى نفسه بوصفه جزءاً من الطبيعة ، وقد فعل ذلك معتقداً أنه سيحرر نفسه بهذه الوسيلة . ولكن حان الوقت الآن لكى نعيد كشف الإنسان ونرد له اعتباره لا بوصفه شذرة من الطبيعة والعالم الموضوعى ، ولكن بوصفه كائناً له كيانه الخاص . . كائناً موضوعاً بين العالم فوق - الموضوعى ، وفوق - الطبيعى فى لب لباب وجوده ، فإذا تم ذلك لم تعد المشكلة الفلسفية هى التعارض

بين الذات والموضوع ، بل بين الفلسفة والوجود .

وفي نظرية المعرفة نجد أن الذات توضع عادة في مقابل الوجود بدلاً من أن تكون هي الوجود شيئاً واحداً . ولكن الإنسان - على العكس من ذلك - جزء من الوجود ، وهو موضوع للعالم الطبيعي وعبد له إلى الحد الذي يكون فيه وجوده موضوعياً ، ولكنه في قرارة نفسه يظل هو نفسه ، محققاً لمصيره . وهذا المعنى الإنساني لا بالمعنى الذاتي أو اللفظي - يكون الإنسان موضوعاً للفلسفة . والروح لا يمكن أن تكون بالطبع موضوعاً ، وإنما هي ذات فحسب ، وهي على كل حال - الذات بمعنى أعمق من المعنى الذي تؤكد الغنوصية . والإنسان يعجز عن فهم الحياة فهماً موضوعياً ، لأن الموضوع لا يمكن أن يكون له معنى إلا بما تضيفه عليه الذات الروحية ، وكل معنى لا يُكشَف إلا داخل الأنا . . . داخل الإنسان ، ولا يقاس إلا بمقياس الأنا . ولكن عندما يتخذ المعنى صورة موضوعية من الصور . وعندما يصبح من المعطيات الخارجية التي يضعها العالم الطبيعي . فإن طابعه تسوده حينئذ النزعة الاجتماعية ، ويصبح رمزاً إلى عبودية الإنسان الروحية . ويرى « هسرل » أن التقابل بين الوجود الإنساني والوجود يفضي إلى توضيح الحقيقة ، ولكنه يؤكد أيضاً أن المعرفة ليست إحساساً ذاتياً ، أو انعكاساً روحياً ، وأن الوجود يكشف عن نفسه في الوعي الإنساني . وهكذا فإن الذات العارفة

مرادفة للوجود ، وعلى هذا النحو تواجه الذات العالم .

أما « كيركجورد » فإنه يتجدى معظم أصحاب النظريات بتأكيده لمبدأ « التعايش » coexistence بين الحقيقة والواقع فى داخل « الذاتية » والأسباب جميعاً تدعوه إلى هذا ما دام الموضوع لا يمكن أن يملك معياراً للحقيقة ، فمعيارها الوحيد هو الذى يقدمه الوعى العقلى والأخلاقى للأنا ، والمعيار الموضوعى للمعرفة لا يمكن إلا أن يمارسه وعى جماعى . وهذا لا يفعل أكثر من أن يزيد المشكلة تعقيداً ، والاتصال بالحقيقة يعين الأنا على الخروج من عزلتها الذاتية . والمعرفة التى يصل إليها الإنسان رمز للانتصار على الانطواء الذاتى ، فالمعرفة ليست انطواءً على الذات ، ولكنها ذات طابع شخصى ، والانطواء الذاتى والأناية ليسا من عمل الشخصية ، ولكن من عمل « الأنا » ، وينبغى أن نضع نصب أعيننا أن نضحى بالأنا لنحقق الشخصية ، والانتقال من « الأنا » الإنسانية إلى العالم الإلهى الذى يحقق الانتصار النهائى على خطيئة الانطواء الذاتى يمكن أن يتحقق فى الاتصال الروحى مع الآخرين ، دون أن يتم ذلك بوسائلهم الخاصة ، فلا يمكن أن يزعم أحد أنه كان مُلهِمًا ما وقف اتخذه شخص آخر إزاء الله . وإذا لم يكن ذلك حقاً ، فعنى ذلك أن الإنسان يحتل مكاناً أدنى فى مستوى الإحالة الموضوعية الاجتماعية . والمعرفة هى أولاً فعل ، وثانياً موضوع نظرى ، لأن مجرد فكرة اتخاذ المعرفة موضوعاً

هو في حد ذاته فعل عقلي ، وعملية الإحالة الموضوعية التي يقوم بها
الوعي في مرحلته الوسطى - وهي عملية تجعل من الوعي نفسه شيئاً
ثانوياً - هذه العمالية عبارة عن تحقق ثانوى ، والواقع الأول والمعرفة
يسبقان أو يتبعان هذه الموضوعية .

ولم تصنع نظرية المعرفة شيئاً سوى أن أحالت الإنسان إلى ذات
في مقابل الموضوع والعالم الموضوعى وعملية الإحالة الموضوعية ،
والذات هي الإنسان حينما ننظر إليه في مستوى أعلى من الطبيعة
مستقلاً عن تضاده مع الوجود الموضوعى ، وهي أيضاً الشخصية . .
كائن حي قائم في قلب الوجود . والحقيقة كامنة في الذات الموجودة
لا في تقابل الذات المجردة مع الموضوع ، وليس للعالم الموضوعى
معيّار للحقيقة أو مصدر لها . والفلسفات العقلية تسواء اليونانية
أو المدرسية تميل إلى أن تجعل الذات سلبية بأن تمنحها الإدراك
العقلى وحده ، ونتيجة لذلك نتعرض لخطر جعل التصورات والوجود
شيئاً واحداً ، ولأن ننظر إلى النشاط الذهني المتصل بحسبانه نشاطاً
انعكاسياً بحتاً ، والذهن الإنسانى يلتقى في بداية الأمر بحالة من
التوضى . ولكن ما دامت وظيفته هي إضفاء المعنى على العالم الذى
يخلو من المعنى وتوضيحه وإلقاء الأضواء عليه ، فإن مجرد الفعل
الذى نقوم به لفهم العالم المظلم الذى لا معنى له يمكن أن يكون مصدراً
للنور والدلالة .

والمعرفة هي أساساً فاعلة ، لأن الإنسان فاعل ، وحينما تقوم نظرية الفلسفة على أساس التقابل بين العقل والوجود ، فإن من الخطأ البين أن نتمسك بالنظرية التي تؤكد أن الفلسفة تعكس الوجود انعكاساً سلبياً فحسب ، وأنها تُحدّد بواسطة الوجود كما يحددها العالم المخلوق . فالعقل من إنتاج النشاط الإنساني الحر ، وليس انعكاساً فحسب ، ولكنه تحول خلاق ينبغى علينا أن نفهمه بصورة أخرى تختلف عن فهم « كنت » و « فخته » له . ومن الحق أنهما يريان أن الذات والوعى المتعالى والأنا - إلى حد ما - تشترك في العمل الخاص بخلق العالم ، ولكن الخلق في هذه الحالة يخلو من كل عنصر من عناصر الحرية الإنسانية أو كما هو إنسانى . والإنسان نفسه لا يأخذ بنصيبه من الخلق الدائق للعالم بممارسته لنشاطه الإدراكى . والواقع أن العالم المخلوق على هذا النحو ليس من عمل الذات وإنما من عمل الله . وهذا الخلق ناقص على كل حال ، ويتطلب مساهمة الإنسان الفعالة ، إذ ينبغى على حريته الخالقة أن تمتد إلى كل المجالات ، وأن تتعقب عملها الخلاق في مجال المعرفة نفسها . فالوعى الإنسانى لا يستطيع أن يفهم الكون فهماً سلبياً ، لأن الفهم يستلزم التركيز والخيال والانتباه الشديد ، وهذه الشدة تنبثق من الباطن ، لا من الخارج ، وهذا يدل على أن التصور الدائق للعالم هو أساساً تصور إنسانى ، وأن العالم حسب هذا التصور يتكى على الإنسان بوصفه

كائناته وجود عيني ، وأن المعرفة ترمز إلى العلاقة بين كائن وآخر ، وهي فعل خلاق في أعماق أغوار الوجود . وإدراك الأشياء يتباين وقتاً لوجهات النظر المختلفة من الذات أو الموضوع ، من الروح أو من الطبيعة ، من الشخصية أو من المجتمع ، ووجهات النظر المختلفة تؤلف عوالم متباينة ، وليس هناك عالم موضوعي موضوعية مطلقة ، وإنما هناك درجات متباينة من الموضوعية .

ويقع « المطلق » في المستوى الروحي اللاموضوعي الذي يسبق الإحالة الموضوعية ، أي في المستوى الوجودي الذي لم يجعله بعد عمليات الإحالة الموضوعية جزءاً من المجال الطبيعي ، والإنسان يعتمد على المعرفة لينزود عن نفسه المظاهر التي تهدده في عالم متضاعف ، فهو يدرأ عن نفسه بعض هذه المظاهر ويقبل بعضها الآخر ، وهو في أغلب الأحيان يزدري أو يستنكر تلك المظاهر التي يعجز عن فهمها . وفي عملية الإدراك يعلو الإنسان باستمرار على نفسه ، لأنه كذات عاجز تماماً عن فهم الوجود كله بما فيه من امتلاء ، وتبقى معرفته نتيجة لهذا كله جزئية دائماً .

وتطلع الإنسان نحو الحياة الحافلة دافع خلاق ، ويظهر نشاط الإنسان الإبداعي في عملية الإحالة الموضوعية نفسها ، فهو يظهر مثلاً في الكشوف الرائعة للعلم الرياضي ، ولكنه يظهر أكثر وضوحاً في العلو على المجال الموضوعي أي في ميدان الكشف الميتافيزيقي للميادين

أساسية والوجودية . بيد أن الوعي الإنسانى - كما قال رنوفييه
يق - يفشل فى أن يكون مطلقاً لأن من طبيعته أن يكون نسبياً ،
كيف إذن يضمن الإنسان على المعرفة عنصراً من الحرية ؟ هذه هى
لشكلة التى سنبحثها فيما بعد ، وهذه هى مشكلة المعرفة وهل هى
إيجابية أو سلبية ، ولقد تحيرت النظرية الفلسفية طويلاً بسبب هذا
المغز ، وهو - لماذا ينعكس الموضوع المادى غير العاقل فى الذات
اللامادية العاقلة على هيئة معرفة ؟ والواقع أن هذا المغز لن يحل
إلا بامتداد المعرفة تعدد مجرد انعكاس ذاتى للموضوع وينظر إلى الوجود
وصفه حالة موضوعية قد استبعدت منها الذات .

الفصل الثاني

- الذات الوجودية وعمليات الإحالة الموضوعية -
- المعرفة والوجود - الكشف الذاتي للوجود -
- عمليات الإحالة الموضوعية ومشكلة اللامعقول .

حينما نحاول نظرية المعرفة في أثناء مواجهتها الذات بالموضوع أن تجردهما معاً من الوجود ، فإنها تجعل فهم الوجود أمراً مستحيلاً . ووضع المعرفة في مواجهة الوجود معناه استبعاد المعرفة عن الوجود ؛ وهكذا تواجه الذات العارفة الوجود بحسبانه موضوعاً مفهوماً وإن يكن مجرداً بحيث لا يمكن الاتصال به اتصالاً روحياً . والحالة الموضوعية هي نفسها مصدر هذا التجريد الذي ينفي كل اتصال روحى - أى كل مشاركة^(١) في الموضوع كما يعبر عنه ليني - برول - ورغم أنه من الممكن تأليف التصورات عنه ، وطبيعة الموضوع عامة عمومية خالصة ، وهي لا تنطوى على أى عنصر من

cf. Levy — Bruhl, Les Fonctions mentales dans les Sociétés (١)
Inférieures.

من الأصالة التي تعد من السمات المميزة للفرد ، وهذا هو حقا
ز الأساسى بين الذات والموضوع .

وعمليات الإحالة الموضوعية تحيل الوجود إلى تركيب فوق
superstruct للذات مهيئ للأغراض الفلسفية ، ولأن الذات
ن نفسها فى هذا التركيب الفوق الموضوعى فلإنها تكتشف تعبيراً
ملاءمة لتركيبها الإدراكى الخاص . والتجريد هو أحد تعريفات
رقة ، غير أن هذا التجريد من عمل الذات ، ومن عمل الروح
ارفة نفسها ، فإذا جردت الذات الفلسفية من وجودها الباطنى
ها تفقد كل اتصال بالوجود ، ويصبح وجودها معتمداً على
ليات الإحالة الموضوعية التي أطلقتها من عقالها ، وبذلك لا يؤثر
هن أو يثبت أقدامه فى الوجود وإنما على العكس من ذلك يصير
لا خارجياً أو منطقياً بحتاً أكثر من أن يكون فعلاً روحياً .

وهذه هى مأساة المعرفة كما تعرضها المثالية الألمانية والتي تصل
لى أعلى تعبير لها فى المدرسة الكنتية الحديثة . ومن الحق أن التعارض
ين المعرفة والوجود جزء من تقليد فلسفى أشد إغلالاً فى القدم ،
لكن تفوق الفلاسفة الألمان الذين يؤلفون المدرسة الكنتية الحديثة
يقوم فى تناولهم النقدى لمشكلة الإحالة الموضوعية ، وفى اعترافهم
بأهمية الذات العارفة . فقد عاجلت الفلسفة السابقة « لكنت » وخاصة
المدرسية — المشكلة علاجاً واقعياً ، وجعلت التصورات التي تبلغها

الذات هي الوجود نفسه ، وهذا هو أصل الميتافيزيقيات الطبيعية بمذهبها في الجوهر وفي الترتيب التصاعدي للوجود . وعلى ضوء هذه الحقائق كان ظهور « كنت » والمثالية الألمانية يسجل مرحلة هامة في تاريخ الوعي الذاتي للإنسان ، وكان خطوة نحو الانعتاق الإنساني ، ونحو تحرير الإنسان من قيود العالم الموضوعي وأغلاله ؛ ومجرد الوعي النقدي لمشاركة الذات في عملية الإحالة الموضوعية يقتضي خلاص الذات من السيطرة الخارجية للعالم الموضوعي . والعمل الذي قام به « كنت » والمثاليون الألمان الذين ساروا على نهج « ديكارت » و « بركلي » في هذا المجال قد قطع سبيل العودة إلى المذاهب الميتافيزيقية القديمة التي تؤمن بالجوهر وتجعل من الوجود والموضوع شيئاً واحداً . فنذ هذه اللحظة بدأ الفلاسفة يفهمون الوجود فهما ذاتياً ، واتخذت الذات بالتالي صفة أنتواوجية ، وشيد الفلاسفة من أمثال « كنت » و « فخته » و « شلنج » و « هيجل » مذاهب ميتافيزيقية على أساس ذاتي ، ولكنهم في هذه العملية فسروا الذات بصورة موضوعية غير وجودية ، ونتيجة لذلك لم يسمموا في حل مشكلة الشخصية الإنسانية وكانوا أكثر ميلاً إلى تأييد الاتجاه إلى النزعة الكلية ، وأكدوا أن الذات لا هي إنسانية ولا هي شخصية ، وهكذا أقامت الفلسفة الهيجلية بعد « كنت » و « فخته » نفسها رغم ما فيها من عناصر لامعقولة^(١) باعتبارها نوعاً جديداً كنوع من النزعة

(١) cf. R. Kroner, Von Kant bis Hegel

لعقلية الموضوعية . ونحن لا نستطيع في الواقع أن نتجاوز النتائج لتراجيدية للعشالية إلا بأن نتقدم في الاتجاه الذي يُدعى اليوم بفلسفة الوجود Existenz-philosophie ، أو الفلسفة الوجودية بدلا من أن نحاول إحياء أى مذهب من المذاهب الميتافيزيقية السابقة على « كنت » .

وقد وضع « كيركجورد » أسس الفلسفة الوجودية بتحديثه للتصور الكلي الذي دعا إليه « هيجل » ، ذلك التصور الذي يَحْتَقِق فيه الفرد . وليس تفكير « كيركجورد » جديداً في أساسه ، لأنه غاية في البساطة^(١) ، والدافع إليه شعور من القلق نتج عن مأساة حياته الشخصية^(٢) . وقد أفضت به تجربته الفاجعة هذه إلى تأكيد الطابع الوجودي للذات العارفة وهي الحقيقة الأولى عن استغراق الإنسان في سر الوجود . وأكثر الفلسفات تعبيراً عن الطابع الوجودي للإنسان هي أكثرها حيوية ؛ فقد اتجه الفلاسفة في أغلب الأحيان إلى تجاهل حقيقة وجودهم الخاص باعتباره شيئاً مستقلاً عن قواهم الذهنية ، وحقيقة أن فلسفتهم أكثر قليلاً من الترجمة الذاتية لوجودهم . ونستطيع إذن أن نستخلص من هذا كله — وإن لم يكن ذلك بنفس

(١) cf. S. Kierkegaard, Philosophische Brocken.

(٢) ينطبق هذا الكلام أيضا على « ليون شتوف » الذي تتألف فلسفته من إنكار الفلسفة لنفسها .

تعبيرات التي استخدمها « كيركجورد » - أنه من وجهة النظر الوجودية يوضع الفيلسوف في المستوى فوق الطبيعي ، أى في أبعد أعماق الوجود غوراً ، وذلك لأن الذات نفسها جزء من الوجود ، وهى على هذا الأساس تتصل بسره اتصالاً روحياً . ونستطيع أن نعد من الفلاسفة الوجوديين « القديس أغسطين » و « ديسكالي » وإلى حد ما : « شوبنهاور » و « فويرباخ » و « نيتشه » و « وستيوفسكى » . بيد أن « كيركجورد » كان أكثر دعاة هذه الفلسفة دلالة ، وفى كتابي « فلسفة الحرية » الذى ألفته منذ عشرين عاماً عرفت « فلسفة الوجودية » - وإن كنت لم أستخدم هذه العبارة - بأنها فلسفة تمثل شيئاً قائماً بذاته هو تحقق الوجود والوجود الذاتى فى مقابل الفلسفة التى تعالج شيئاً خارجياً ، أو بمعنى آخر تعالج نعم الموضوعى .

وعلى أساس هذا التأكيد الذى يتصل اتصالاً ما بتصور « يسبرز » تمثل الفلسفة الوجودية تعقلاً من نوع غير موضوعى . والعادة أن عملية التجريد تلغى سر الوجود . الوجود العيى . وليس ثمة انحراف عن جادة القصد أسوأ من أن نجعل الموضوع والواقع شيئاً واحداً . وقد جرت العادة على النظر إلى المعرفة وإلى الإحالة الموضوعية أو التجريد على أنهما مترادفان . ولكن عكس ذلك صحيح : فإن المعرفة الفعالة تقتضى الألفة أو بعبارة أخرى الإقتراب الذاتى ،

اتحاد الإنسان بالوجود الذاتى ، ومن واجبنا إذن أن نرفض كل مسور طبيعى موضوعى عن الوجود وأن نوثر عليه التصور وجودى ؛ وحتى الفلسفة « الظاهرية » يمكن تفسيرها على أنها تجربة يعال على الحالة الموضوعية ، والاتصال الروحى بالناس والحيوان النبات والجماد عبارة عن ظاهرة تتجاوز الإحالة الموضوعية وهو بلى هذا النحو يكشف عن إمكان وجود وسائل جديدة للمعرفة .

ويعمد « هيدجر » و « يسبرز » على رأس الممثلين المعاصرين لفلسفة الوجودية . ويميز « هيدجر » بين الوجود فى ذاته (الوجود الماهوى) وبين الوجود الموضوعى أو « هذا الوجود » Dasein ، بحالة الوجود فى - العالم - وهى الوجود الموضوعى (الآنية) يشير فى النفس القلق والخوف ، وهى فوق كل شىء حالة زمانية مقدر لها أن تكون « الإنسان » Das Man أو « الناس » l'on . وما فى الوجود اليومى من ابتذال يسلب الموت حدثه التراجيدية ، ويخفى هذه الحقيقة وهو أنه النتيجة المباشرة لحالتنا الفانية ، حالة الوجود الموضوعى . ويشهد الشعور بالمأساة حينما تسود حقيقة الوجود . فالوجود الإنسانى حالة من الوجود العام الذى يعد الوجود الموضوعى جزءاً منه . الوجود الماهوى هو ذاتى الحقيقة ، وطبيعى الأساسية ، والأصالة التى نلمسها فى فلسفة « هيدجر » قائمة على أساس الأهمية التى يخلعها على حالة الوجود فى العالم باعتبارها ناحية

من النواحي الضرورية ، وإن تكن في درجة منحطة من مظاهر الوجود . والوجود الإنساني وجود جوهرى ، والوجود الإنسانى العينى أكثر أهمية للوجود من الماهية ، وهكذا يجب أن تهتم الفلسفة بالوجود الإنسانى أكثر من اهتمامها بالماهيات . والوجود العينى عند « هيدجر » يستلزم القلق والخوف من العالم الساقط باعتباره جزءاً مكوناً لطبيعته الأنتولوجية . وضمير الإنسان الأخلاقى يتطلب منه أن يعانى هذا القلق فى عالم يكون فيه تحت رحمة الموضوعية ، والوجود الموضوعى حالة من حالات الخطيئة قوامها القلق الإنسانى وشعور شديد الوطأة بتفاهة الإنسان .

ومن العسير على ضوء فلسفة « هيدجر » أن نكتشف نشأة الضمير الإنسانى ، ففلسفته معادية للأفلاطونية وللزعة الروحية . وتشاؤمها يجعل منها فلسفة خالصة للوجود — فى العالم أكثر من أن تكون فلسفة وجودية ، فعلم الوجود عنده هو العدم أو الوجود — العدم ، إذا أردنا أن نستخدم عبارته نفسها . وهو لا يحاول تفسير طبيعة الوجود فوق الزمان ، ولكنه يشرع فى إقامة فلسفة وجودية ، والمشكلات الأساسية التى يهتم بها : كابتذال الحياة اليومية ، والسقوط والموت — تختلف عن المشكلات التى تعالجها الفلسفة عادة ، فهذه المشكلات قد اكتسبت أهمية جديدة فى فلسفته لأنه يتناولها من وجهة النظر الأنتولوجية لا من وجهة النظر النفسية .

ونحن نجد هذه المشكلات نفسها عند « يسبرز^(١) » الذي اتفق معه أكثر من اتفاق مع « هيدجر » ، فالمشكلة التي تشغل « يسبرز » أكثر من غيرها هي « الموقف الحدى situation-limite للإنسان ، واتصال « الأنا » بالآخرين . وهو شديد الحرص على إثبات أن الأنا — باعتبارها حقيقة قائمة بذاتها — متميزة عن الوجود الكلى . والأنا لا يمكن أن تكون موضوعا ، لأن الموضوع لا يمكن أن يكون وجوديا^(٢) . ويسبرز أكثر وضوحا في هذا الصدد من « هيدجر » ، وهو يثبت أن « الأنا الوجودية » باعتبارها في مقابل « الأنا التجريبية » يمكن أن تعلو على الوجود الزمانى لأن حقيقتها بمعزل عن الزمن ؛ وفكرة « العلو » ذات أهمية بالغة في فلسفة « يسبرز » ، بل إنها تسيطر على مذهبه الميتافيزيقى كله ، وهو ينظر إلى الميتافيزيقا لا على أنها علم ، ولكن على أنها وظيفة للغة الغرض منها توضيح العلو الكامن في الوعى الوجودى . ولهذا السبب يرى أن من أهم أسس الميتافيزيقا استطاعتها حل شفرة العلامات ، ولذلك يمنح الأرقام والرموز أهمية كبيرة .

وليس من شك أن كلا من « هيدجر » و « يسبرز » قد أسهم

Karl Jaspers, 1st Bd. Philosophische Weltorientierung; 2nd (١) Bd, Existenzerhellung.

(٢) نجد أفكارا مشابة لهذه الأفكار في « يوميات ميتافيزيقية » لجابريل مارسيل وخاصة التذييل الذى يعالج فيه مشكلة الإحالة الموضوعية .

مساهمة أصيلة في الفكر الوجودي ، على الرغم من أن فلسفة كل منهما فاجعة متطرفة متشائمة لأنها تقود الإنسان إلى حافة الهاوية ، واتجاه الفلسفة الحديثة كما يبدو عند «ديكارت» وأتباعه ، و «كنت» وأتباعه ، وعند الوضعيين الذين تسودهم النزعة العلمية ، اتجاه ذو نزعة طبيعية في أساسه ، بيد أن الفلسفة الوجودية تتقدم عليهم مرحلة أخرى ، وهذه ميزة عظيمة لها لا يمكن نكرانها ، غير أن أصلاتها قد تحددت حتى الآن بارتباطها مع «كيركجورد» الذي يؤكد أن الوجود هو الشغل الأول للذات الوجودية . وعلينا أن نتساءل إذن ما هو الوجود ؟ إنه في المحل الأول شيء مختلف تمام الاختلاف عن العقل ، وهو كما أثبت «برجسون» يقع في الزمان لا في المكان . وهو ديناميكي في مقابل المنطق الثابت غير المتحرك ؛ ولكي تؤلف الذات العاقلة فكرة عن نفسها فإنها مرغمة على إنكار طبيعتها الوجودية ، وعلى مواجهة التضاد القائم بين الفكر المجرد والوجود . والوجود يستبعد فكرة التوسط ، فأن يوجد الإنسان معناه أن يكون حقيقة واقعة ، والخاص أعمق تأصلا في الوجود من العام ؛ وعالم الصور الأبدية ليس صورة للوجود كما يحاول التقليد الأفلاطوني أن يحملنا على الاعتقاد ، فإن هذه الصورة تنعكس انعكاسا أكثر صدقا في الحنين الإنساني واليأس والحيرة والتبرم ، وهكذا فإن التناقض أشد خصوبة من الهوية . والفكر الموضوعي لا يخفى أي سر ، ولكن الفكر الذاتي يخفى أسراراً كثيرة . والوجود مرادف للصيرورة ،

وربما كان هناك مذهب منطقي وراء الوجود ، ولكن لا يمكن تصور مذهب للوجود ، فنحن نعالج الأشياء علاجا موضوعيا ، أما اهتمامنا بالذات فلا بد أن يكون من وجهة نظر ذاتية ، وهذا هو جوهر تفكير « كيركجورد » الذى يمكن إجمالاه بأنه توحد الذات العارفة والذات الوجودية ، والغرض الأول للفكر الذاتى هو أن يحقق طبيعته الوجودية ، والطابع المسيحى الأساسى لفكرة « كيركجورد » عن التناقض الظاهرى paradox يمثل تباينا واضحا عن النزعة الباطنية immanentisme ، فإن « كيركجورد » يعتقد أن حياة الإنسان الداخلية لا يوجد فيها من الباطنية شئ ؛ وهو يفسر الظاهرة على أن معناها الكشف الذاتى ، أى العلو . وفى هذا الصدد نستطيع أن نتذكر التمييز الذى أقامه ن. لوسكى Losky بين ما هو باطنى فى الوعى وبين ما هو باطنى للذات الواعية .

وعلى الرغم من وجود صلة ما بين فلسفة (كيركجورد) وفلسفة كل من « هيدجر » و « يسبرز » فهناك اختلاف أساسى بينهما ، فالفلسفة عند « كيركجورد » هى الوجود نفسه لا تفسير الوجود ، بينما يرى « هيدجر » و « يسبرز » اللذان يهتمان بتقليد فلسفى خاص أن الفلسفة مرادفة للتفسير ، وهدفهما - وخاصة « هيدجر » هو إقامة مقولات فلسفية على أساس وجودى ، وإنشاء مقولات عن القلق الإنسانى أو الخوف من الموت . ومحاولة « هيدجر »

للانفصال عن مجال المعرفة الموضوعية العقلية تؤلف محاولة خليقة بالالتفات وذات أصالة ، ولكن الواقع أن التصورات والمقولات ما هي إلا وسائل لفهم الوجود الموضوعي Dascien أو الوجود - في - العالم - أى الوجود الموضوعي أو المجرد تجريداً تاماً . والتصور لا يتصل إلا بالموضوع وحده ، وعلى ذلك فإن الوجود الداخلى ، أو الوجود الأول لا يمكن أن يُفهم إلا عن طريق الخيال والرمز والأسطورة كما يوافق على ذلك « يسبرز » فى وضوح أشد من « هيدجر » ، وإنشاء التصورات عملية موضوعية تؤدي حتماً إلى توقف للمقولات العقلية نفسها ، ونتيجة لذلك يهتم هذا الضرب من الفلسفة أولاً وقبل كل شيء بالماهيات والجواهر والموضوعات ، وهى تجعل من الله ذاته موضوعاً ، بينما الفلسفة التى تهتم أولاً وقبل كل شيء بالماهيات والجواهر والموضوعات ، وهى تجعل من الله نفسه موضوعاً ، بينما الفلسفة التى تهتم أولاً وقبل كل شيء بالشخصية تستطيع أن تفهم الوجود ، ولهذا يتحدث « هيدجر » حديث المتمكن حينما يتحدث عن الوجود الموضوعي لآعن الوجود نفسه ، والواقع أنه على رغم اعتقاده بأن الحالة الموضوعية حالة منحنطة إلا أن بحثه الفلسفي يسهم فى الاحتفاظ بالعالم فى حالته المنحنطة .

والفلسفة الوجودية لا يمكن أن تقوم على أساس التصورات والمقولات المألوفة حتى ولو كانت أنتولوجية ، فالتصور يتعلق دائماً

بشيء ما ، ولكنه لن يكون أبداً هذا الشيء ، فهو ليس وجودياً على الإطلاق ، وقد أنشأ « فلاديمير سولوفيف » تمييزاً شائعاً بين الوجود المجرد باعتباره المحمول predicate وبين الوجود العيني بوصفه الموضوع subject ، ففعل الكينونة مثل على الوجود المجرد ، بينما هذه العبارة ، « أنا موجود » مثل على الوجود العيني ؛ ولأسوء الحظ كان التجاهل من نصيب هذا التمييز دائماً ^(١) وتتحول المحمولات إلى جواهر . وقد يبدو أن « فلاديمير سولوفيف » في نقده للمثالية الألمانية قد نفذ إلى أعماق الوجود العيني ، ومع ذلك فإن فلسفته لا يمكن أن تسمى فلسفة وجودية ، لأنها ما زالت خاضعة للميتافيزيقا العقلية ، ونحن نلمس تعبيره الأصيل في الشعر لا في الفلسفة ، والحكم على الوجود ليس حكماً على ما يوجد ، فهو أيضاً حكم تقوم به الذات الموجودة ، والوجود لا يستمد من الحكم ، وإنما يسبق الحكم ، والوجود المنطقي ينشأ عن الذهن أى عن عملية موضوعية . ولهذا السبب تخفق « ظاهرة هسرل » في أن تكون فلسفة وجودية — على الرغم من أنها أثرت تأثيراً كبيراً على « هيدجر » و « فـهـسرل » يؤكد أن الموضوعات الحقيقية قائمة في الماهيات ولا تحتاج إلى أية وساطة ، وهو يقول أيضاً إن الوضوح ليس حالة

VI. Soloviev, La critique des principes abstraits et Les (١) principes philosophiques de la connaissance intégrale.

من حالات الوعي . ولكنه حضور الموضوع نفسه ، فالظاهرة إذن فلسفة للوعي الخالص ، وهي رؤية للماهيات^(١) ، ولكن رؤية الماهيات تقصر عن كشف لغز الوجود وإلى مثل هذا ذهب فلسفة « ن . هارتمان » بفكرتها عما هو « عبر — الموضوعي » trans-objective^(٢) وتصورها الأنتولوجي عن العلاقة بين الذات والموضوع : و« دلفاي » أكثر اقتراباً من الفلسفة الوجودية حينما يرفض رد الحياة الروحية إلى عناصرها أو تحليلها ، وإنما يقوم بدراستها باعتبارها كلاً ، وفي جوانبها التركيبية synthetical aspecto^(٣) .

وأننتقل الآن إلى تصوري الخالص عن الذات في علاقاتها بالموضوع ، فإن القول بالتقابل بين الذات والموضوع ، بين العقل والوجود يجعل الفلسفة تصل في النهاية إلى سد لا سبيل إلى تجاوزه ، لأن هذا التقابل يلغى الذات حتماً من الوجود ، ويجعل الوجود موضوعياً ، وهكذا تصبح الذات بضربة واحدة لا وجودية ، ويصبح الوجود والموضوع شيئاً واحداً رغم هذه الحقيقة ألا وهي أن

cf. Levinos, La théorie de l' intuition dans la phénoméno- (١)
logie de Hussrl

N. Hartmann, Metaphysik der Erkenntnis. (٢)

Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, etc. Die (٣)
geistige welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens.

الموضوع لا وجودى ، وأنه لإحالة مادية للذات نفسها . وعلى ضوء هذا رأى كيف يتأتى ألا تصبح مشكلة المعرفة ذات طابع فاجع لا حل له ؟ إن ملكة الإنسان الإدراكية مقصورة دائماً على السطح الخارجى للوجود . فهل لا يوجد حل آخر غير هذه الواقعية البدائية الساذجة ؟ غير أن هذه النظرية قلما تجد ما يقال عنها ، فليس لها جهاز نقدى ، إذ تقبل العالم المادى الموضوعى على أنه الواقع الأولى ؛ ومن الخطأ أن نذهب فى تحقيق غرضنا إلى أبعد مما ذهب إليه « كنت » فى كتابه « نقد العقل الخالص » ، وعلى العكس من ذلك ينبئ علينا أن نساعد على تقدم الفلسفة بأن نتفق على أن المعرفة هى إدراك الوجود عن طريق الوجود ، وأن الذات العارفة ليست مضادة للوجود كأنه موضوع ، وإنما الذات العارفة حقيقة قائمة بذاتها ، وبعبارة أخرى « الذات وجودية » . والطبيعة الوجودية للذات هى إحدى الوسائل الروحية لفهم سر الوجود ، وهو فهم لا يقوم على التقابل الظاهرى بين الفلسفة والوجود ولكن على اتحادهما الداخلى الوثيق ، وبذلك تكون المعرفة الصادقة تنويراً للوجود. Aufklärung إذا شئنا أن نستعيد المعنى الحقيقى لكلمة زيفها القرن الثامن عشر ، وحط من قدرها ؟

وبتأكيدنا للطبيعة الصادقة للذهن تبلغ المستوى العيى للوجود باعتباره مضاداً للوجود المجرد . وقد شعر « هيجل » بضرورة العبور

من الوجود المجرد - وهو يوشك أن يكون مرادفاً للعدم - إلى الوجود العيني ، أو إلى الوجود الذى ينظر إليه على أنه اتحاد بين الوجود والعدم . وقد عرّف هذه الحالة من الاتحاد فعلاً بأنها الوجود الموضوعى Dasein ^(١) ، وإن يكن هيجل يفهم هذه الكلمة بمعنى يختلف عن المعنى الذى يفهمه به « هيدجر » . ولكنه فى الواقع قد تعرض لمشكلة المعرفة العينية وحاول أيضاً أن يفند التضاد التقليدى القائم بين الذات والموضوع ، مؤكداً فى الوقت نفسه الطبيعة الأنتولوجية للمنطق . والمشكلة الأساسية التى تواجه الفلسفة هى طبيعة العلاقة بين الذات والموضوع حينما تكون الذات خارجية بالنسبة للوجود المدرك إدراكاً موضوعياً . وقد بُذلت محاولات لحل هذه المشكلة بتأكيد توحيد المعرفة والوجود . والذات والموضوع ، وهذا التوحيد يرد للمعرفة هيبتها الأنتولوجية ، ولكنه يفشل فى حل المشكلة . ومن الضرورى إيجاد تحديد أدق لوظيفة المعرفة داخل الوجود ، كما ينبغى بيان أن الإدراك فعل خالق فى صميم الوجود ، وأنه ومضة من النور التلقائى ، ومعبّر من الظلام إلى النور غير أن الإدراك ليس مجرد إنارة للوجود ، لأنه النور نفسه فى أعماق الوجود . والواقع أن المعرفة باطنة فى الوجود ،

Hegel, Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften. (١)

1er Teil. Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein.

أكثر من أن يكون الوجود باطلاً في المعرفة ، ولكننا حتى لو قبلنا التوحد بين المعرفة والوجود ، فإننا فشلنا في تقرير اللامعقولية الأساسية للوجود ، أى أننا نكون قد فرضنا فكرة الوجود المعقول فرضاً .

فهناك في أعماق الوجود منطلقة لا معقولة مظلمة لا يمكن أن نجعلها هي والمعرفة شيئاً واحداً ، ولكن من واجب المعرفة أن تنيرها . والمعرفة تحوم على حافة الهوة المظلمة للوجود ، ولكنها هي نفسها يجب أن تبقى واضحة بينة . وكما ذكرنا آنفاً فإن المعرفة باطنة في الوجود ، ولكن ما يحدث حقاً في داخل الوجود هو نوع من العلو ، وهو في هذه العملية نفاذ إلى الأعماق الشاسعة الموجودة وراء أى لون من ألوان الوجود . وليست وظيفة المعرفة أن تعكس ، بل أن تُبدع . وتحت أى طبقة من الوجود ثمة طبقة أعمق ، والتعالى هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الطبقة الأعمق من طبقات الوجود . والفكرة الاستاتيكية عن المتعالى يجب أن تحل محلها فكرة ديناميكية عن العلو . ويعتقد « زِمِّل »^(١) بحق أن القدرة على العلو صفة أساسية من صفات الحياة .

ومن الممكن تفسير الإحالة التي تقوم بها الذات عند « هسرل » على أنها علو للذات ، ولكن إذا فهمت هذه المعرفة على أنها وظيفة

cf. Lebensanschauung. (١)

داخلة في الوجود ، وتُمارس بواسطته ، وأنها علو للوجود يعمل في قلب الوجود ، فإن الذات العارفة ينبغي أن تكون بالضرورة وجودية ، ومعرفتها تتوغل في سر الوجود وفي أعماق أكثر من أن تكون انعكاسا للوجود الموضوعي ؛ ومشاركة الذات العارفة في الوجود سابق لمعرفة ، وتجربتي الوجودية سابقة لمعرفة ، ولهذا السبب فإن المعرفة « تذكر » *reminiscence* .

والفلسفة تبدأ بالشك في حقيقة العالم المحسوس . . عالم الموضوعات والأشياء ، فهي تبدأ حتماً بنقد « الواقعية » ، ولكن نقد المعرفة لا يمكن أن يظل دائماً عند المرحلة المثالية لا يبرحها ، بل يجب أن يندفع بأبحاثه بعيداً في مجال الوجود فوق — الموضوعي ، وأن يتجاوز التقابل القائم بين الذات والموضوع وراء عالم الإدراك الحسي . ولكن هذا المجال الأولي للحياة هو مجال الوجود والموجود ، ولكنه ليس مجال الشيء في ذاته الذي هو نتاج المعرفة ، وتصور محدد للفكر ، كما أنه ليس مجال الحقائق الموضوعية ، ونحن نستخدم كلمة « وجود » ونؤثرها على كلمة « حياة » ، لأن الحياة مقولة بيولوجية ، كما نستطيع أن نلمح ذلك عند نيتشه وبرجسون ، بينما الوجود مقولة أنتولوجية فأن يوجد الإنسان معناه أن يظل مستقراً داخل نفسه ، وفي عالمه الحقيقي الخالص أكثر من أن يكون تحت رحمة العالم الاجتماعي والبيولوجي . والفلسفة الوجودية في مقابل أية

فلسفة للحياة — كفلسفة « كلاجر » Clages مثلاً — فلسفة أنتولوجية أكثر منها بيولوجية ، وهى تتصل بالفلسفة الروحية^(١) عند طرفها على السواء . فهى فلسفة المصير فى علاقته بالكلية العينية ، وهى لا تكتفى أبداً بالنظر فى العمليات العامة والموضوعية للعالم الخارجى وحدها ، لأن الفلسفة يجب أن تهتم قبل كل شئ بالذات المفكرة ووجودها ، ولكن يبدو أن الفكر الموضوعى لا يهتم بها على الإطلاق ، ولهذا السبب فإنه يحاول فى غير لباقة أن يحيل ما هو ذاتى إلى ما هو موضوعى ، ويتبع ذلك جعل الوجود الإنسانى نفسه موضوعياً . وهكذا نواجه هذه المشكلة الأساسية وهى : ما هى الإحالة الموضوعية ؟ وكيف يمكن أن نبليغ الوجود أو ما يوجد فى عالم موضوعى ؟ ومصير الإنسان المقبل ١١ وإمكان قيام الفلسفة يتوقف على حل هذه المشكلة .

ومن المهم أن ندرك قبل كل شئ أن العالم الموضوعى عالم منحط 'مقتيد' ، هو عالم الظاهرة أكثر من أن يكون عالم الوجود . وعمليات الإحالة الموضوعية تجرد الوجود وتقطع عليه طريقه . وهى تحل المجتمع مكان الاجتماع الروحى ، والمبادئ العامة محل الاتصال الروحى ، وإمبراطورية القيصر بدلاً من مملكة الله . وليست

cf. N. Berdiaeff, *Esprit et liberté*. (١)

هناك مشاركة في عمليات الإحالة الموضوعية ، إذ أن نتيجة الإحالة الموضوعية في المعرفة أو غيرها — كما سنرى فيما بعد بصورة أدق لا تعزل الإنسان فحسب ، ولكنها تجعل نشاطه مقصوراً على عالم معزول في أساسه . وعمليات الإحالة الموضوعية ظاهرة روحية ، ولكن ليست هناك أية حرية روحية في العالم الموضوعي الناشئ عنها . والواقع جزء من الوجود الداخلي ، ومن الاتصال الروحي الداخلي ، ولكنه ينحط في عملية الإحالة الموضوعية وفي الانخسوع للضرورات الاجتماعية . وهكذا فإننا على الرغم من بحثنا للإحالة الموضوعية في علاقاتها بالمعرفة فإننا نستطيع أن نؤكد أنه لا وجود لسر روحي في العالم الموضوعي .

هل يمكن إذن أن نؤكد أن المعرفة الموضوعية هي في حد ذاتها ناقصة آتمة ؟ هل يمكن أن ننظر إليها كما ننظر إليها « شستوف » Shestov على أنها سبب الوضاعة في العالم ؟ إننا إن نفعل ذلك ننشر خطأ خطيراً ، فإن حالة الخطيئة والنقص والسقوط ينبغي أن نعتبها الوجود لا المعرفة . فالمعرفة في حالتها المنحطة لا يمكن أن تفهم إلا وجوداً منحطاً ، ولكن المعرفة الموضوعية ما برحت تكشف عن شيء من الحقيقة الصادقة رغم انفصالها عن الوجود الوثيق والعالم الروحي . وعمليات الإحالة الموضوعية تفترض عالماً ساقطاً ،

عالمًا من التجريد والجبرية . ولكن على الرغم من ذلك يظل في الإمكان أن نظفر بنصيب من المعرفة عن العالم الساقط .

وهناك درجات من المعرفة الموضوعية ، فالعلم الطبيعي يتمتع بأعلى درجات الموضوعية ، فهو منفصل عن وجود الإنسان الوثيق ، وهو شكل من أشكال المعرفة الملائمة تماماً للعلوم الطبيعية الرياضية ، وتصل درجاتها من الموضوعية إلى الحد الذي يبدو فيه موضوع المعرفة وكأنه منفصل كل الانفصال عن وجود الذات الداخلى . والرياضيات بلا شك ظاهرة من ظواهر الروح المبدعة ، وهى مثل سائر فروع المعرفة الأخرى تستلزم عملية روحية كتلك التى نراها فى فكرة « برونشفيك » الأساسية . وهذا شكل قيم جداً من أشكال المعرفة التى ينعكس فيها « اللوغوس » (كلمة الله) Logos ، وعلى الرغم من هذا كله فإن عمليات الإحالة الموضوعية تعوق الروح وتجعل سر الوجود الداخلى أمراً لا يمكن بلوغه . وبهذا المعنى ليس العلم أنتولوجيا - كما يزعم « مايرسون » ، وكذلك فإن معرفة العالم الاجتماعى موضوعية أيضاً بدرجة أخرى ، ولها ميزة وهى أنها تنير عملية الإحالة الموضوعية بأسرها التى هى فى أصلها عملية اجتماعية ، لأن المعرفة الموضوعية - كما سنرى فيما بعد - مستمدة من المجال الاجتماعى ، بينما تصدر المعرفة الوجودية عن مجال الاتصال الروحى : وكل درجة من درجات المعرفة الموضوعية مجردة من الذات

الوجودية أو الإنسانية . ولا جدال في أن الذات الوجودية جزء من الوجود . . . الوجود اللاموضوعي ، ذلك أن الذات نفسها تتحدد العمليات الموضوعية ذاتها بفضل حياتها في هذا العالم الساقط . وينبغي ألا نعتبر الذات الوجودية والذات البيولوجية أو الاجتماعية أو النفسية شيئاً واحداً لأن هذه الذوات جميعاً من نتاج التفكير الموضوعي . والنزعة الطبيعية ضرب من هذا النتاج ، وهي تتضمن درجة من الحقيقة الموضوعية ، ولكن دعواها للصحة الكلية زائفة لأنها تمثل الجانب المادي من الوجود المتنوع فحسب . وهناك اتجاهات طبيعية حتى في اللاهوت ، وهذه الاتجاهات تلعب دوراً هاماً جداً حينما تفسر الله تفسيراً موضوعياً ، وحينما تزعم المعرفة بالله عن طريق التمثيل مع الموضوعات والظواهر الطبيعية . ومهما يكن من أمر ، فإن هذه الحقيقة وهي أن الوجود الإنساني يمكن أن يكون على اتصال روحى بالوجود الإلهي - هذه الحقيقة دليل على أن الله ليس موضوعاً طبيعياً أو جزءاً من العالم الموضوعي ، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لما أمكن أن أكون جزءاً من الله . والمعرفة الفلسفية الصادقة تحتوى دائماً على عناصر موضوعية ، ولكن هدفها الحقيقي هو أن تعلو على الموضوعية حتى تتمكن من البحث عن غاية الوجود ، ومن اختصاصات الروح أن تكتشف هدف المادة نفسها .

وينبغي أن نعرف إذن بأن الميتافيزيقا الطبيعية ليست في الواقع إلا نوعا من المعرفة الفلسفية الموضوعية مادامت توجه عنايتها أصلا للجواهر ، وفي محاولتها لأن تكون فوق - الإنسان نراها تحيل الله والروح والنفس والإدراك إلى أشياء موضوعية . واليوم أخذت هذه الفلسفة الطبيعية في الانحلال لأنها عجزت عن العثور على أية دلالة للوجود الإنساني في العالم الطبيعي والموضوعي . وقد قبل كبار الفلاسفة هذه الحقيقة ، حتى حينما عبروا عن أنفسهم في اصطلاحات الميتافيزيقا الطبيعية . « فسقراط » و « القديس أغسطين » و « ديكارت » و « اسپنوزا » اهتموا جميعاً قبل كل شيء « بالآنا » القرينة منهم ، وأوشك « كنت » أن يحمق الفلسفة الوجودية نتيجة للتمييز الذي وضعه بين مجالى الطبيعة والحرية ، وعن طريق هذا التمييز بين مجالى الوجود الداخلى والخارجى ساعد مساعدة كبيرة على تنفيذ الواقعة الساذجة ، والعقلية الموضوعية ، ولكنه أخفق في أن يكون مؤسسا للفلسفة الوجودية الجديدة لأن نزعه الظاهرية لم تكن متينة البنيان . وفي محاولته للوصول إلى الحرية ، حاول « أفلوطين » أن يعلو فعلا على العالم الموضوعي^(١) . وتجاوز النزعة الطبيعية الموضوعية يوازي في الفلسفة تجاوز الميتافيزيقا التصورية^(٢)

(١) cf. Brehier, La philosophie de Plotin.

(٢) يدرك « فندلساند » و « ديكارت » هذا تمام الإدراك ، ولكنهما أخطأ التفكير حينما ظنا أن النزعة المعيارية normative يمكن أن تكون مخرجا لها .

conceptualist ، لأن التصور ينشأ عن موضوع ، والعملية الموضوعية تتألف من إنشاء التصور . وهذا « العلو » يعكس الفكرة المخطئة التي تقول إن التفكير يمكن أن يتميز عن العاطفة . والمعرفة الموضوعية - وهى أبعد من أن تفهم الوجود - ليست أكثر من إحالة عقلية للوجود اللامعقول . وكما أدرك « يسبرز » ذلك جيداً ، فإن سر الوجود لا يمكن تفسيره إلا عن طريق الاستعارات والرموز . وما من تصور يستطيع أن يكشف عن غاية الوجود وقِيمِهِ الكامنة فيه ، والكشف عن سر الوجود لا يتأتى إلا عندما تصبح الذات والمحمول شيئاً واحداً . فأنا موجود ، ولكن هناك « أنا » أخرى موجودة ، والله موجود ، والعالم الإلهي موجود ، والمجال الوجودي هو أيضاً المجال الشخصى ، ولا وجود بشيء عام أو مجرد فيه ، وكما أن الله يظهر فى الذات أكثر مما يظهر فى الموضوع ، فكذلك الشخصية تظهر فى الذات الوجودية ؛ وكلا العنصرين الإلهي والإنسانى غائب عن العالم الموضوعى ، وإحالة الله إلى موضوع معناه ألا يكون إلهياً أو إنسانياً ؛ وما برح مجال المدنية هو مجال الوجود على الرغم من أن الذات الوجودية الخالقة ما زالت مُبْعَدَة إلى الوراء ، وهكذا فإن المدنية ليست هى الحقيقة النهائية لأنها صائرة إلى الموت وإلى يوم الفصل الأخير . وحتى الإدراك الفنى للموضوع يتطلب عملية موضوعية لأنه يفشل فى تحقيق الاتحاد الذى يعلو فيه على الموضوع .

وتمثل الحضارة درجة من الإحالة الموضوعية مختلفة عن الطبيعية وعن المجتمع على السواء ، ولكنها خاضعة خضوعاً شديداً للأشكال الاجتماعية الموضوعية ، وفي عملية إنشاء الحضارة ينحط نشاط الإنسان الخلاق ويتخضع للقانون . وكل درجة من درجات الإحالة الموضوعية تقتضى حكم القانون فى مقابل اللطف الإلهى ، وهذا هو المبرر الدينى لها . بيد أن الدين واللاهوت عمليتان موضوعيتان حينما يكونان من الظواهر الاجتماعية . وغرض الحياة الدينية هو أن تمكن الناس من تخطى حدود العالم الموضوعى وحكم القانون والضرورة الاجتماعية والطبيعية ، ولكن الدين التاريخى لا يمكن أن يهرب من روابطه الاجتماعية والموضوعية . ونتيجة لذلك يساعد الدين على إنشاء المجتمع لا على الاتصال الروحى ، ويصبح عبداً للدولة ، ويمكن أن يُفسَّر حينئذ من وجهة النظر الاجتماعية . ولهذا السبب فإن هذا الدين ليس هو الكشف النهائى أو التعبير عن اتصال الإنسان الروحى بالعالم الإلهى^(١) . ومبدأ النبوة فى الدين يستتبع الانفصال عن العالم الموضوعى ، والكنيسة اجتماعية موضوعية من ناحية ، واتصال روحى ووجود حقيقى من ناحية أخرى ، وهذه هى كل الصعوبة فى المشكلة ، إذ تهدد بذلك الحياة

cf. N. Berdiaeff, The Meaning of Creation. (١)

(٢) توصل « كارل بارت » إلى ملاحظات قيمة فى هذا الشأن .

الإنسانية والمعرفة كلها ، فالمعرفة عبارة عن إحالة موضوعية ، وهى أيضاً شعور بالعمليات الموضوعية ، ولذلك فهى وسيلة للعلو على العالم الموضوعى ، والوصول إلى العالم الروحى . والثنائية هى الحقيقة الأساسية التى تكمن وراء الفلسفة ، ولكنها ليست الحقيقة الأنتولوجية الأخيرة .

وتعد المعرفة والإحالة العقلية فى أغلب الأحيان شيئاً واحداً . ومن الحق أن الإحالة العقلية تلعب دوراً هاماً فى المعرفة ، ولكنها لا تستلزم الإحالة الموضوعية والتجريد فحسب ، ولكنها تقتضى تطور المبادئ العامة على حساب الاتصال الروحى والمشاركة . والمعرفة العقلية — كما ذكرنا من قبل فى أكثر من موضع — عاجزة عن إدراك النواحي الفردية فى الوجود ، وإذا كانت الإحالة الموضوعية مرادفة للتقسيم — كما رأينا من قبل — فإن هذه الحقيقة مؤكدة فى التصور العام .

والمعرفة تضع مشكلة اللامعقول ، وهى المشكلة التى لا مفر لنا من مواجهتها . وقد كانت الفلسفة الألمانية أول من عالج هذا الموضوع معالجة جدية ، وأول من حاول تفسير اللامعقولة تفسيراً عقلياً . وكان لابد من أن يضىء نور العقل سر اللامعقول ، ولكن هذا لا يقتضى بالضرورة أن يكون العقل معقولا تماماً لأنه لا ينتسب إلى الـ ratio فحسب ، ولكنه ينتمى أيضاً إلى « اللوغوس » Logos ،

وعندما نعترف بخدود العقل في مواجهته للوجود اللامعقول ،
 وحينا نعترف بطبيعته المتناقضة المباشرة للمألوف ، فليس معنى ذلك
 أننا نكتشف ما يتصف به العقل من قصور ، وإنما نكتشف قوة
 العقل والمعرفة . غير أن الاختصار على الإحالة العقلية وحدها
 ضعف ما دامت تثبت أن العقل عاجز عن العلو على حدوده الخاصة ،
 وما دامت قوة العقل تقوم في قدرته على العلو على نفسه ، فإن
 أعلى مراتب هذه القوة تكون هي « المعرفة النورانية »^(١) opaphatic
 والمعرفة تنطوي على جانب باطني وجانب متعال ، بيد أن فعل العلو
 باطن في المعرفة ، لأنه فعل من أفعال المعرفة .

والإحالة الموضوعية معناها الإحالة العقلية بمعنى قبول التصورات
 والجواهر والأفكار الكلية ، وما شاكل ذلك بوصفها حقائق ،
 والفكر العقلي والموضوعي يجرد من المجالات اللامعقولة والفردية
 ومن الوجود ومن الموجود . ولا بد لنا قبل كل شيء أن نميز نوعين
 من المعرفة : أولا : المعرفة العقلية الموضوعية التي لا تتجاوز حدود
 العقل ولا تدرك إلا ما هو عام . ثانيا : المعرفة الباطنة في الوجود
 التي يستطيع العقل بها أن يدرك اللامعقول والفردى بعد أن يعلو على
 العام . وهذه المعرفة مرادفة للاتصال الروحي والمشاركة ؛ ونجد كلا
 هذين النوعين من المعرفة في تاريخ الفكر الإنساني . وهكذا يمكن

Nicalas de Cuse : De la Science du non-savoir. (١)

أن ننظر إلى المعرفة من زاويتين مختلفتين من وجهة نظر المجتمع ، والاتصال بين الأفراد بالوسائل الموضوعية العامة ، أو من زاوية الاتصال الروحي الوجودي ، والنفاذ إلى أعماق الفرد .

وهذا هو جوهر تفكيرى . فالمعرفة الموضوعية تظل اجتماعية دائماً لأنها تحقق في فهم الذات الوجودية ، وطبيعتها الأساسية التي يعترف الجميع بصحتها اجتماعية وتتوقف على درجة اجتماعيتها ، وما زلنا في حاجة إلى « علم اجتماع » للمعرفة^(١) . على أن يقوم بتفسير المعرفة تفسيراً يختلف عن تفسير النزعة الوضعية لأنه نظام ميتافيزيقي يجعل من مشكلة المجتمع والاتصال الروحي والاتصال الاجتماعي المشكلة النهائية للوجود . والوجود يمكن أن يكون اتصالاً روحياً ومشاركة ، ومن الممكن أن يكون اتصالاً اجتماعياً . أما الفكرة التي تزعم أن كل مجالات الوجود يجب أن تتعرض للإحالة العقلية والاجتماعية فهي فكرة مخطئة ومعادية تماماً للمسيحية . وهي نتيجة للنزعة العلمية لا للعلم نفسه ، ولحاولة إحالة درجات المعرفة وأشكالها التي قد تحددت صحتها تحديداً ضيقاً .

cf. Max Scheller, Die Wissenschaft und die Gesellschaft. (١)
Probleme einer Soziologie des Wissens.

وهذا الكتاب قيم من حيث أنه عرض للمشكلة ، ولكنه ليس شافياً تماماً . وتعد أعمال « زمتل » هامة أيضاً في هذا الميدان .

والمعرفة القائمة على المبادئ العلمية وعلى الأشكال الاجتماعية المقررة لا تستطيع أن تحقق الوحدة أو الواحدة ، وأى وحدة يمكن الوصول إليها عن هذا الطريق تصبح بمعزل عن الوجودية ، وموضوعية مجردة تجريدا تاماً . والوحدة النهائية التي تحل فيها كل المتناقضات والمتقابلات يمكن الوصول إليها عن طريق المعرفة النورانية ، هذه المعرفة المطلقة التي تحمل في طياتها الاتصال الروحي بالله ومملكة الله . أما في المجتمع الموضوعي فهناك دائماً نوع من الثنائية ، أو الصراع بين مبدئين ، أو التناقض والمأساة . والمشكلة كلها هي أن نكتشف ، أي يمكن تحقيق الوحدة النهائية والانسجام والاتصال الروحي في المستوى النوراني فحسب ، أم من الممكن تحقيقها في المستوى الأدنى كما تزعم النزعات العقلية والوضعية والعلمية والشيوعية ؟

ومشكلة المعرفة ومشكلة المجتمع يتصلان هاهنا اتصالاً وثيقاً جداً . ومن هذه الناحية كان التحليل الماركسي صحيحاً ، ولم تكن الفلسفة حتى عهد قريب قد اهتمت اهتماماً كافياً بالتجاوب القائم بين درجة المعرفة ودرجة المجتمع .

فإذا كانت هذه المشكلة قد بُحِثت على الإطلاق ، فقد كان ذلك في صورة النزعة الوضعية الاجتماعية أو المادية التاريخية التي عزت إلى علم الاجتماع ما يملكه العلم الشامل من صحة في أحكامه .

ولكن ، فلننظر إلى علم اجتماع المعرفة في مستوى ميتافيزيقي أعلى . إن نمو المعرفة يساعد على إنشاء مجتمع أعظم . لأن المعرفة تتصل بدرجة الوعي عند الإنسان وهي في حد ذاتها تتصل بدرجة رقي المجتمع ، غير أن المجتمع الحقيقي لا يوجد إلا في قلب الوجود الحقيقي ، أى في اللحظة التي يصبح فيها شيئاً واحداً ، لا مع المجتمع الموضوعي وحده : ولكن مع المجتمع الروحي أيضاً . والاتصال الروحي ظاهرة روحية ، وليس ظاهرة طبيعية ، وبفضله تتحول المعرفة ، إذ أن موقف الإنسان من بني جنسه يتغير إذا أصبح شاعراً بوجوده الوثيق ، وبغيره من الناس باعتبارهم « أنا » أو « أنت » لا باعتبارهم موضوعات . وكلما نظرت المعرفة إلى الإنسان خلال هذا الضوء ، أمكن تحويل المجتمع من حال إلى حال .

والفلسفة تهتم أصلاً بحياة الإنسان الداخلية ، ومن ثم يجب أن تبحث المشكلات كافة من وجهة نظر المعرفة الإنسانية . ولا يمكن توضيح هدف الوجود من وجهة نظر الأشياء أو الموضوعات ، لأن هذا الهدف كامن في الذات وفي الوجود نفسه . وهكذا فإن الفلسفة العقلية — شأنها في ذلك شأن الفلسفة العملية الموضوعية — لا يمكن أن تفهم هدف الوجود الكامن في أعماقه . ولسوء الحظ يوضع الوجود الساقط تحت رحمة العمليات الموضوعية التي تجرده من الوجود الحقيقي ، وتفسره في أشكال مادية ، كالجوع ، أو الضرورة الاقتصادية (كما هي الحال عند ماركس) والليبيدو أو

الشهوة الجنسية (عند فرويد) والقلق والخوف (عند هيدجر) ،
ويتبع ذلك أيضا أنه مادامت المعرفة لا مادية أساسا . فإن
قدرتها على فهم الطبيعة المادية للأشياء والموضوعات تظل هي اللغز
الأعظم . وتتخذ هذه المشكلة في فلسفة « القديس توما الأكويني »
طابعا عقليا . وليس من سبيل إلى حل هذه المشكلة إلا إذا اعترفنا
بالطبيعة الوجودية للمعرفة ، وأنها تشارك في الوجود ، وتبر أعماقه
المظلمة وتعمل على تكامل العالم الموضوعي مع العالم الروحي .
والإيمان بثبات القوانين الطبيعية الذي يرجع إلى الهندسة اليونانية إنما
هو إيمان بالعقل باعتباره تحقيقا للروحانية الكامنة في الطبيعة ، وهذه
الروحانية يكتبها العالم الموضوعي ، ولكننا نفهمها باعتبارها مصيرنا
حالما ننقلب إلى عالم الوجود الداخلي . وهكذا نجد أن القوانين
الطبيعية المزعومة ليست شيئا آخر غير مصير الإنسان .

ونحن حينما نستخدم لفظة « الذات الوجودية » فإننا نعتقد بذلك
المصطلح الخاص لفلسفة المعرفة الشائعة ؛ بيد أن هذا المصطلح ليس
محددا . والوجود لا يتحقق تماما حتى يمكن أن تتجاوز الذات إلى
الشخصية الإنسانية . والفلسفة الوجودية فلسفة شخصية ، والشخصية
الإنسانية هي الموضوع الحقيقي للمعرفة ولهذا يتعين علينا أن نبحث
هذه المشكلة وهي : هل المعرفة عمل خالق من أعمال الشخصية
الإنسانية ؟ وهل تفترض المعرفة حرية الشخصية ؟

الفصل الثالث

المعرفة والحرية - النشاط العقلي والماهية الخلاقة

للمعرفة - المعرفة الإيجابية والمعرفة السلبية -

المعرفة النظرية والمعرفة العملية .

يستحيل علينا القول بأن الذات المتعلقة سلبية صرفة ، أو أنها تعكس الموضوع فحسب . فالموضوع لا يدخل الذات ، كما يدخل المرء حجرة من الحجرات ، ومثل هذه الواقعية تفتقر إلى التماسك ، إذ لا تستطيع مثلاً أن تفسر كيف يمكن أن يتحول الشيء المادى إلى معرفة وإلى حادثة عقلية روحية لدى الذات ، إذا كانت الذات المتعلقة سلبية فحسب ، ولم تكن المعرفة غير انعكاس ونشاط خاص ينبعث عن الموضوع . وهذه الحقيقة - وهى قدرة الذات فى عملية الإدراك على إحالة الموضوع إلى معرفة دليل كاف على نشاطها الكامن ، وأن عملية الإدراك تكتشف المعنى مما لا معنى له ، والنظام وراء الفوضى ، والكون من الأحداث المختلطة بعضها بالبعض الآخر . فهى لا تخلق واقعاً إضافياً آخر ، ولكنها تضيف إلى الواقع الكائن الذى يتخذ حينذاك دلالة أعظم ، وهى عملية خالقة أساساً

كما أنها تدعم التنظيم بأن تساعد العقل الإنسانى على السيطرة على
الفوضى وما يسود الوجود من ظلمات . . وباختصار ، السيطرة على
العالم نظرياً وعملياً على السواء بممارسة الملكات الإنسانية الخاصة
بالإبداع والتطبيق .

وتكشف الذات العارفة عن نشاطها بوسيلتين :

الأولى : بالإحالة الموضوعية ، وهى عملية تساعد الذات على
توجيه نفسها فى عالم ساقط مظلم يحتجب فيه سر الوجود ، وتُكره
فيه الذات على الخضوع . والتكنولوجيا هى النتيجة العليا لمثل هذه
المعرفة الموضوعية . وفى الوقت نفسه تناقض حقيقة الإحالة الموضوعية
هذه الفكرة وهى أن الذات تخضع لولوج الموضوع فيها خضوعاً
سلبياً . ولذلك فإن العالم الذى يستحيل إلى شئ موضوعى ليس
موضوعياً صرفاً كما يؤكد ذلك البعض فى أحيان كثيرة . . . إنه
عالم حقيقى ، على درجة معينة من الحقيقة ، وعلى حالة معينة من
الوجود ، ولكنه فوق كل شئ عالم يبدى نشاط الذات الخالقة ،
والفعل المتبادل بين الذات العارفة والموضوع المعروف .

والثانية : تستطيع الذات أن توجه نفسها عن طريق الفلسفة
الوجودية التى تستغنى عن الإحالة الموضوعية ، وفى هذه الحالة
لا تدرك الذات الموضوع ، وإنما تدرك الوجود الإنسانى ، وعن
طريق هذا الإدراك تصل إلى فهم الله والعالم . وهكذا تكون المعرفة

على ضوء الفلسفة الوجودية فاعلة وخالقة ، وإن يكن ذلك بطريقة مختلفة نوعاً ما ، فهي تستطيع أن تنير العالم الموضوعى حيث يتكشف لها المعنى . معنى الوجود الإنسانى ، ومعنى الكون باعتباره جزءاً من الوجود الإلهى . غير أن كل كشف عن المعنى يأتى نتيجة لنشاط روحى ؛ ونتيجة لعمل العقل المتكامل لا الجزئى . وإدراك الوجود معناه إنارته وإبراز مغزاه ، وإنارة الوجود ، ويتبع ذلك بعثه من جديد ، وإغنائه بعناصر لم تكن متميزة حتى ذلك الحين .

والطبيعة الخالقة للنشاط العقلى تختلف فى العلوم الطبيعية عنها فى العلوم الروحية^(١) . فى الحالة الأولى تتحكم القوانين الرياضية فى النشاط المبدع ، ويقتصر هذا النشاط على عمليات الإحالة الموضوعية ، وفى العلوم الروحية تهتم تلك الطبيعة بالسعى وراء معنى الوجود ، وقد كان « وليام جيمس » على حق حينما ذكر أن المعرفة ليست نتيجة لفعل ، وإنما هى نفسها فعل . وهذا حق ، إذ لا يمكن أن تكون المعرفة شيئاً غير ذلك ما دامت المعرفة انبثاقاً روحياً . والمعرفة ديناميكية فى صورتها التأملية الاجتماعية بالقدر الذى به تغير العالم تغيراً فعلياً : وهذان طريقان من الطرق التى تمارس بها الذات قوتها الخالقة ، فكما أن النشاط الإبداعى يستمد قوته من التأمل ، ومن منبع خالد ، فكذلك التأمل يفترض بدوره مصدراً روحياً .

(١) راجع كتاب « دلتى » الذى ذكرناه آنفاً .

وهكذا نجد عند « أفلوطين » أن الروح بوصفها المبدأ الأعلى تنظم العالم الأدنى ؛ وبالمثل نجد أن التأمل ليس انعكاساً سلبياً صرفاً للوجود . ولا نستطيع أن نعتقد اعتقاداً جدياً أن موضوع المعرفة والتأمل وحده يتميز بالطاقة ، إذ أن الله ذاته يفقد حريته حينما يستحيل إلى شيء موضوعي . فالنشاط هو الصفة الموقوفة على الذات ، والله لا يصبح فاعلاً إلا عندما يكون ذاتاً ، وماهية روحية تكشف عنها الذات . والعلاقة بين المعرفة والسحر ليست شيئاً مجتلباً (أو متصيداً) ، لأنها هي التي أنشأت العلم في النهاية . ولقد كان السعي وراء المعرفة عملاً من أعمال القوة والرجولة والغزو ، والتكنولوجيا هي سحر اليوم . كما كان السحر البدائي تكنولوجيا البدائيين . بيد أن ممارسة السحر تستلزم الإحالة الموضوعية وتجريد الذات وجعلها هي والموضوع واحداً ، وهي نزعة طبيعية أساساً وتهدف إلى إشباع الدافع الإنساني في السيطرة على البيئة ، وهذا يميزها عن الطبيعة الروحية الأساسية للتصوف من ناحية ، وعن الدين الذي يوحى بالتقوى والإجلال أكثر مما يوحى بالخوف رغم ما فيه من عناصر موضوعية .

ولكننا لا نستطيع أن نتأمل طبيعة المعرفة الخالقة الإنسانية دون أن ننظر في مشكلة الحدس والإبداع . وينبغي أن نسأل أنفسنا هل الحدس بوصفه أعلى أشكال المعرفة فعل خالق ، أم هو مجرد انعكاس

سلبى للواقع ؟ والوجدان سلبى كما تحدده فلسفات « هُسرل » و « برجسون » و « لوسكى » المعاصرة^(١) . ويؤكد « هسرل » أن الحدس رؤية للماهيات ، وهى رؤية تفسح لها الذات العارفة عند ما تتجرد من إنسانيتها — مكانا لتدخل فيها . ويرى « برجسون » أن العقل إيجابى لأنه يصنع الكون المكاني (وهذا ما أسميه أنا بالإحالة الموضوعية) ، أما النفاذ الحدسى فى الديموية فسلبى ، وأخيراً ، يعيد « لوسكى » بناء الواقعية الساذجة عن طريق النقد بأن يجعل الوقائع تشاركه مباشرة فى العقل ، أما أنا فأرى على العكس من ذلك أن الحدس فعال أساساً ، وأنه ما هية النشاط الخلاق فى أعماق المعرفة ، كما أنه يفترض وجود إلهام مبدع . ومن المسلم به أن الحدس فعال فى ميدان العلم الطبيعى ، فأحرى به أن يكون فعالاً فى ميدان العلم الروحى . والحدس هو الذى يولد المعنى ، وهو انبثاق المعنى فى المناطق المظلمة للوجود ، وهو ومضة من البرق تخرق حجب الليل . والفلسفة الإغريقية مسئولة عن التقابل الذى أقامته بين العقل باعتباره سلبياً ، وبين عالم المثل الموضوعى ، وهذه الحقيقة منعت الفلسفة اليونانية من اكتشاف فكرة الحدس ، وجعلت أبحاث الفلسفة المدرسية قاصرة لأنها اقتفت تقاليد الفلسفة اليونانية ، وعلى الرغم من أن برجسون يرى الحدس سلبياً إلا أنه يقيم تمييزاً

cf. N. Lossky, De L'intuitivisme. (١)

واضحاً بين المعرفة باعتبارها جزءاً من المادة الخالقة الفاعلة وبين المعرفة باعتبارها جزءاً من تلك الوقائع التي تتجمد فيها المدة^(١). فإن الفاعلية الخلاقة الخاصة بالذات العارفة التي تشارك في الوجود والوجود الإنساني ، والحياة الديناميكية لهذين الوجودين ، كل ذلك يؤلف تعبيراً عن الوجود لا مجرد طريقة جديدة لتفسيره . وإن أفضل شاهد على القوة المبدعة للمعرفة — كما يتفق في ذلك الناس جميعاً هو التقويم الجديد الذي تخلعه على الوجود بعد أن لم يكن له مثله . ولنا أن نتساءل : ما هو أصل هذا النشاط ؟ وكيف يمكن أن نفسر ما تقوم به المعرفة من إنارة وتقويم للوجود ؟ وتظل المعرفة غير مفهومة إذا لم نوافق على أن يكون للذات الوجودية حظ معين من الحرية .

وهناك جانبان للمعرفة : الجانب الأول هو الجانب الخلاق الذي يتبدى في الفاعلية الحرة للذات الوجودية التي لا تتحدد عن أى طريق بواسطة الوجود المعروف الذي يسبق الوجود الأصيل أصالة مطلقة ، وفي عملية التعقل تتحالف هذه الحرية الذاتية مع « اللوغوس » ، ولكن « اللوغوس » يستوحى إلهامه من الله ، بينما تنبع الحرية الذاتية من الهوة اللامعقولة السابقة لكل وجود . وهكذا نرى أن المعرفة ليست مجرد انعكاس الوجود في الذات على شكل معرفة تأملية ، ولكنها بالضرورة رد الفعل الخالق لحرية الذات المستتيرة على

cf. Janklévitch, Bergson. (١)

الوجود ، ونتيجة لهذا الفعل يتم تعديل الوجود . والحرية الباطنية في ممارسة المعرفة تتقبل إنارتها من « اللوغوس » ، ولكنها ترتبط أيضا « بالايروس » (الحب) . والسعي وراء المعرفة دون أى شعور بالحب للبحث وراء القوة هو شكل من أشكال « الشيطنة » demonism ، ولذلك يمكن أن نؤكد إذن أن المعرفة أساسا كونية ، وينبى عليها أن تنظر إلى الواقع في عناية وأن تفحصه عن وعى لأن العطف الأخلاقي هو الملهم الحقيقي ، والحافز إلى طلب الحقيقة . وهكذا فإن الحرية الذاتية التي تتولد عن طريق « اللوغوس » تغير الواقع ، وطبيعة المعرفة لها طبيعة الزواج ، فهي مذكرة ومؤنثة ، وهي ارتباط مبدئين ، وإخصاب للعنصر الأنثوي بواسطة المعنى الرجولي .

وأساس المعرفة لامعقول لأنه مشتق من الحرية السابقة على المعرفة وقد أدرك الميتافيزيقيون الألمان الذين ينتمون إلى مدرسة « بين » Bochner الأساس اللامعقول للمعرفة إدراكا واضحا . وثمة ناحية أخرى خالقة هي الإحالة الإنسانية للوجود الذي يتضمن نشاط الإنسان الإدراكي ، والإحالة الإنسانية تظهر خاصة في المعرفة التي يمكن أن ينتج عنها الشر أحيانا : وفي المعرفة النورانية من ناحية أخرى هناك حد لهذه العملية من الإحالة الإنسانية ، حد يُعلى بعده على الوجود المخلوق ليصبح إلهيا . والاعتراف بالفاعلية الحرة للذات

الوجودية في المجال العقلي هو اعتناق فلسفة تؤكد أولوية الحرية على الوجود . وتصبح للزعة الإرادية الأولوية على الزعة العقلية ، وإن كان من الواجب أن نضع نصب أعيننا أن الإرادة ليست فاعلا حرا حرية مطلقة ، والفلسفة العقلية سواء أكانت أفلاطونية أم أرسطية تقتضى الحرية العقلية نفسها دون اختلاف ، وبذلك تعطل طبيعتها الخلاقة في جوهرها ، وكل مذهب عقلي قائم على مبدأ خارجي وعلى نوع من التحديد يسمح للوجود العقلي والموضوعي بتحديد عملية التعقل وطريقة الإدراك الذاتي تحديداً تاماً . وهكذا ترغم الفلسفة العقلية حتماً على إنكار سلامة الذات ومشاركتها في سر الوجود . والحرية هي الشرط الأساسي للذات الوجودية ، ومأساة الفلسفة تنشأ عن أولوية الحرية على الوجود ، والذات الوجودية على الموضوع ، هذه المأساة لا تدركها الفلسفة العقلية ، وأى مذهب عقلي خالص لا يستطيع أن يميز الصواب من الخطأ لأنه يدرك الحقيقة عن طريق الضرورة ، ولذلك فإن « ديكارت » كان لا بد له لكي يفسر إمكان الخطأ من الالتجاء إلى فكرة الإرادة والفاعل الحر ، على الرغم من أن فلسفته كانت قائمة في جزء كبير منها على التصور العقلي . والحرية الكامنة في التعقل لا تجعل منه عملية خالقة فحسب ، ولكن مصدراً لأخطار كثيرة ، ومتناقضات لا سبيل إلى تحطيمها (أو التغلب عليها) . ولا يمكن لغير اللطف الإلهي أن يوفق بينها .

وحينما نوكد الطبيعة الخلاقة للتعقل يجب علينا أن نحذر من جعل العلاقة بين الخالق والمخلوق معتمدة على العلية ، أى على الضرورة أكثر منها على الحرية . والواقع أن هناك درجات من الحرية والضرورة تقابل الأنواع المتنوعة للمعرفة ، وتقابل موقف الذات الوجودية في سلم الوجود . وليس تركيب الشعور الإنسانى شيئاً ثابتاً ، وهكذا نجد أن الأنواع الموضوعية والطبيعية من الفلسفة أكثر ميلاً إلى الاعتراف بقانون الضرورة من الميتافيزيقا التى تتجه نحو الأشكال اللاموضوعية والروحية للوجود . وتبدى الحرية العقلية أولاً وقبل كل شئ فى العلم الطبيعى الذى أولى أكبر عناية للعالم الساقط . والتصور العلمى للعالم يثبت التطبيق العملى للمعرفة على العالم الطبيعى فى صورة التفوق الفنى على الطبيعة ، ولكن هذا التصور يتولد فعلاً عن النشاط الحر الروحى للعالم أو المخترع . إنها الروح التى تنظم المادة ، بيد أن العالم يتركز اهتمامه فى الأشياء المادية أكثر من الأشياء الروحية يميل إلى الإشتراك فى الخط من قيمة حريته الأصيلة شيئاً فشيئاً ؛ والإلهام الإبدعى هو أعلى أشكال الحرية ، والعمل هو أدنى هذه الأشكال وأشدّها إمعاناً فى المادية .

وهذه الحقيقة تجعل فلسفة العمل ذات أهمية خاصة لا من وجهتى النظر الاجتماعية والأخلاقية فحسب ، ولكن من وجهة النظر

العقلية ؛ وعلم الاجتماع^(١) مسئول عن بحث الجوانب النظرية للعمل ؛ والإنسان العاقل إنسان عامل أيضاً ، ولا تستطيع الذات العارفة أن تفهم دون أن تفعل أو تعمل ، والأصل والغرض من المعرفة إبداعيان على السواء ، غير أن الخلق يقتضى العمل ، وتبعاً لذلك فهو يرتبط بالأشكال الاجتماعية كما لاحظ « ماركس » الذى أخفق فى فهم طبيعة العمل الروحية فى أساسها ، وقد عمل على الخط من هذه الحقيقة بتفسيره المادى الخالص . والعمل ظاهرة روحية ، والصلة بين المعرفة والعمل أو النشاط الحيوى تحددها الطبيعة الوجودية للذات . وهذه الحقيقة تثبت الميول المنحرفة للعلم والفلسفة معاً حينما يقتصران على الأبحاث الأكاديمية المجردة وحدها . والأثر الوحيد الذى يتركه هذا الانحراف فى التطبيق هو تشويه المعرفة . وحينما تجرد الفلسفة نفسها من الحياة ، ومن الوجود فى كليته — كما هى الحال عند المفكر الروسى « ن . فيودوروف » — فإنها تميل إلى إقامة مجموعة زائفة من القيم . ويجب أن توفق الذات العارفة بالضرورة وبفضل صفاتها الوجودية بين العقل والإرادة ، وبين التأمل والعمل ، وبين النظر والتطبيق ..

(١) لكل من « ماكس شيلر » و « زمل » فى كتابه « علم الاجتماع » تعليقات قيمة على هذه العلاقة .

— ١٠٠ —

وهكذا نرى أن الفلسفة الوجودية بطبيعتها نظرية وعملية في آن واحد ، وهدفها هو دراسة المبدأ الموحد الذي يجعل من الفلسفة شيئاً متكاملاً مع المجتمع ، وكذلك إثبات الطابع الاجتماعي للاتصال المنطقي ؛ ولهذا السبب فإن محاولتي الأساسية في هذا الكتاب هي إقامة العلاقة بين المعرفة أداة للمجتمع الموضوعي وبين المعرفة وسيلة لتحقيق الاتصال الروحي الوجودي .

الفصل الرابع

درجات الاتصال العقلي - بحق عالم الأشياء
والموضوعات والاقتراب من لغز الوجود .

لم تُسلّق الفلسفة بعد ضوءاً كافياً على المضمون الاجتماعي
للمعرفة وعن الروابط العقلية التي تربط بين الناس وتجعل التفاهم
بينهم ممكناً . فعن طريق المعرفة يستطيع الإنسان أن يخرج من
انطوائه الذاتي ، كما تساعده أيضاً على التغلب على التفكك الناشئ
عن التقسيم المكاني والزمني للعالم ، وعلى أن ينقل نفسه إلى الماضي
البعيد أو إلى أى مجال آخر للوجود ، وهي في الواقع قوة موحدة في
عالم مفكك ، والجانب الاجتماعي من المعرفة يعترف بصحته للجميع ،
والمنطق نفسه أساساً للاتصال العقلي هو أيضاً ذو طابع اجتماعي : وفي
مجرد ضرورة إخضاع الفكر لقوانين المنطق ضرورة اجتماعية لأن
الفكر يقوم أصلاً على الحدس ، وهو عبارة عن كشف شخصي
أنثروبولوجي لسر الوجود . ولكن النتائج المادية للمعرفة ذات طابع
اجتماعي ، والمقصود منها الاتصال لأن مجرد نشر كشف علمي أو
تأليف كتاب يعد ظاهرة اجتماعية .

ودرجة الاتصال التي تبلغها المعرفة تعتمد اعتمادا كبيرا على درجة الروح الاجتماعية الموجودة في مجتمع ما ، وما دامت الإحالة الموضوعية العقلية تقتضي الإحالة الاجتماعية فينبغي إذن أن تتنوع تبعاً لتنوع المجتمعات . والمجتمعات الإنسانية تعكس المعطيات الموضوعية والكلية للمعرفة وفقاً لتركيبها الخاص وبطريقتها الخاصة ، والمعرفة العلمية كانت حتى وقتنا الحاضر من إنتاج المتخصصين ورجال الجامعة ، ولكن كشوفها - وخاصة كشوف العلوم الفيزيائية والرياضية قد استخدمت وسيلة للاتصال بين أناس يختلف آراؤهم الروحية اختلافاً كبيراً . وهكذا نجد أن المعرفة العلمية التي تمثل العلوم الرياضية والفيزيائية أنقى نماذجها . . هذه المعرفة تقدم وسيلة شاملة للاتصال بين الناس ، ولكن دون أن تقيم بينهم في الوقت نفسه أى اتصال روحي صادق . والواقع أنه على الرغم من أن الحقائق التي تذيبها العلوم الرياضية والفيزيائية تؤلف أساساً للاتفاق بين الناس الذين يختلفون في آرائهم الروحية ومعتقداتهم الدينية ، وطبقاتهم الاجتماعية ، وجنسياتهم وثقافتهم ، إلا أنها لا تستلزم غير أدنى المستويات للاتصال الإنساني الحقيقي :

وصفة التجريد والشمول تجعل من العلم طريقة صالحة للاتصال في العالم الموضوعي الاجتماعي غير المتكامل من الناحية الروحية ، وليس من شك في أن درجة معينة من الاتصال بين الناس - هي هذه

التي نعبر عنها برمزية اللغة^(١) - تعد أساساً رئيسياً للاتصال ولنشر
الكشوف العقلية . بيد أن هذه الدرجة من الاتصال قد توجد جنباً
إلى جنب مع الانفصال الروحي .. وهذه هي المشكلة التي تواجه علم
الاجتماع ، فإن الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وإن تكن منفصلة تماماً
عن الوجود الباطن والاتصال الروحي ، هذه الجوانب تلقى أعظم
عناية ، وتنتشر انتشاراً واسعاً ، بينما نجد من ناحية أخرى أن المعرفة
القائمة على الاتصال الروحي والتي تشارك في سر الوجود والحياة
الروحية ليست مقبولة قبولاً عاماً كما أنها ليست مستخدمة وسيلة
شائعة للاتصال .

وتفترض الحقائق الفلسفية درجة أعظم من الاتصال الروحي
بالمقياس إلى الحقائق الفيزيائية الرياضية ، ولكن أعلى درجات
الاتصال الروحي توجد في الحقائق الدينية ، وتبدو هذه الحقائق كأنها
ذاتية صرفة لا يمكن إثباتها أو التدليل عليها كما أنها عاجزة عن أن
تكون أساساً للاتصال العام ، ولكنها تكتسب داخل المجتمع الروحي
أو الكنيسة شمولاً أكبر كثيراً من الحقائق الرياضية لأنها تفترض
الإيمان والإجماع من جانب المؤمنين بها . وهكذا نجد أنه في العصور
الوسطى حينما بلغت المسيحية أعلى درجات الموضوعية أنشأ العالم
المسيحي مجتمعاً كانت الحقائق المسيحية صحيحة بالنسبة إليه صحة شاملة ،

cf. Delacroix, Le Langage et la Pensée. (١)

بينما لم تكن الحقائق العلمية قد اكتسبت انتشارها الاجتماعى ، وكانت تثير عند الناس سوء الفهم أكثر مما توحى بالافتتاح . وفى أيامنا هذه أصبحت كشوف العلم هى التى تتمتع بالموضوعة الاجتماعية أكثر من سواها ، والأشكال العلمية للاتصال أكثر هذه الأشكال عمومية بينما تبدو الحقائق الدينية ذات طابع ذاتى .

ووسائل الاتصال الإنسانى ترتبط بدرجات المجتمع الإنسانى ، وتميل ظروف العالم الوضعى المفكك إلى أن تجعل أقصى درجات الإحالة الموضوعية الاجتماعية أساساً للاتصال العام . بيد أن الحالة الوضيعة المفككة للعالم لا يمكن أن تكون نتيجة مباشرة للتطبيق المادى للكشوف العلمية ، ولكنها كامنة فى تركيب الوجود نفسه ، وفى علمنا هذا المنقسم ، اكتسب العلم صحة القانون وشموله . وهذه الصحة الكلية لا تشاطر فيها الفلسفة كما حددناها على أنها الفلسفة الوجودية ما دامت لا تهتم بالعالم الموضوعى . والموضوعية تقتصر بالضرورة على الموضوع ، ومن ناحية أخرى نجد أن الذاتية ليست زائفة أو مضادة للحقيقة ، بل إنها تستطيع أن تصل إلى الحد الأقصى للحقيقة ، وهى تفتقر أياً كان الأمر إلى هذا الطابع من الصحة الشاملة ، وهى الشرط الأساسى للاتصال .

فالاتصال الروحى يبدو حينئذ أساساً غير ملائم للاتصال بين الناس . وهذه حقاً ناحية من النواحي غير المألوفة للمعرفة كما يظهر ذلك فى العالم الوضعى ، وهذه الوسائل من الاتصال التى تقوم على

التفكك الزماني والمكاني تُستَمَدّ من المعرفة الموضوعية بغض النظر عن الاتصال الروحي الحقيقي ، كما تُستَمَد من الحقائق الرياضية أكثر من أن تكون مستمدة من الفهم المباشر للوجود وللوجود الإنساني ، وهكذا فإن ما نسميه بالدين أو « بالرباط » لم يستخدم وسيلة للاتصال الروحي فحسب ، ولكن باعتباره أداة للتنظيم الاجتماعي والتضليل . وهذا الانحراف للدين هو نتيجة لعمليات الإحالة الموضوعية لحقائق الوحي . وهكذا نجد أن وسائل الاتصال التي ينشئها الدين^(١) لا أساس لها من الاتصال الروحي الحقيقي ، والحياة الروحية وحدها هي التي تستطيع أن تتحاشى النتائج الاجتماعية للإحالة الموضوعية ، غير أن حقائقها الموحى بها ليست لها الصحة الشاملة في شيء . ودرجة الإحالة الموضوعية تختلف وفقاً للعالم الفيزيائية والعضوية والاجتماعية^(٢) ، ولذلك يجب أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الإحالة الموضوعية هي أساساً عملية إحالة اجتماعية فإن المعطيات الاجتماعية ليست مقبولة قبولاً شاملاً كالمعطيات العلمية ، وهذا يمكن تفسيره بأن علم الاجتماع يعتمد على مركز الإنسان

cf. Berdyaev, The Destiny of Man (Geoffrey Bles) and (١) Bergson, The Two Sources of Morality and Religion.

(٢) الفهم الوجودي لعالم الاجتماعى ممكن ؛ وتفسير « ماركس » للرأسمالية من حيث علاقاتها الاجتماعية يعتبر تفسيراً وجودياً بينما تعد « ماديت » شكلاً متطرفاً من أشكال الإحالة الموضوعية . (المؤلف)

الاجتماعى وعلى سيكلوجيته الخاصة قبل كل شىء ، فالعلوم الفزيائية الرياضية شمول أعظم وصحة اجتماعية أكبر . وتواجه النظرية الماركسية مثلاً صعوبة أشد حينما تريد أن تعزو الارتباطات الطبقيّة إلى هذه العلوم لا إلى العلوم الاجتماعية .

وينبغى أن يكون هدف أى فلسفة عينية هو العمل على تكامل الجوانب الاجتماعية للمعرفة ، وأن تضع الأسس لفلسفة اجتماعية ، فإن فلسفة من هذا النوع تساعد على إلقاء الضوء على الفلسفة الدينية . ومن الممكن قيام فلسفة اجتماعية لتشمل غنوصية الكنيسة ، مادامت الكنيسة هى أيضاً مقولة اجتماعية ، ومع ذلك فإن نظرية المعرفة التى تتخذ طابعاً موضوعياً بواسطة المجتمع بحيث تشمل كل درجات الاتصال من الجزئى إلى الكلى ، لا يمكن أن تتضح إلا عن طريق الفلسفة الوجودية وحدها ، وعلى ضوء الذات الوجودية فحسب . وهكذا نرى أن العالم الموضوعى . . . العالم الجامد الثابت للمادة والذى ليست فكرة الشمول فيه غير ظاهرة اجتماعية - هذا العالم ينحل إلى لا شىء حينما يواجه بالكشف عن سر الوجود ، بالكشف الروحى الذى يعلو على الطبيعة ، ويغوص فى أعماق الوجود ويرتفع إلى ذراه ؛ وعلينا أن نبحث هذه المشكلة نفسها حينما نتعرض لعزلة الأنا فى علاقتها بالمجتمع .

التأمل الثالث الأننا والعزلة والمجتمع

الفصل الأول

الأنا والعزلة — العزلة والروح الاجتماعية

الأنا بدائية ، ولا يمكن أن تستمد من شيء أو ترد إلى شيء ، وعندما أقول « أنا » لا أعبر ولا أضع أى مذهب فلسفى ، كما أن « الأنا » لا تؤلف جوهر الدين أو الميتافيزيقا . والخطأ الذى وقع فيه « ديكارت » بتأكيده لهذه العبارة : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » يرجع إلى محاولته اشتقاق وجود الأنا من شيء آخر ، هو الفكر . وأيا كان الأمر ، فالواقع أننى لست موجوداً لأننى أفكر ، ولكننى أفكر لأننى موجود . وليس من الصواب أن يقال : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » بل الأصوب أن نقول : « إننى محاط من كل الجوانب باللانهاية التى لا يمكن النفاذ منها ، ولهذا فأنا أفكر » ، فالأنا موجودة أولاً ، وهى تنتمى إلى مجال الوجود .

والأنا — قبل أية إحالة موضوعية — ذات طبيعة وجودية ، ومعناها مرادف للحرية . ويقول آميل^(١) بحق إن الطبيعة الأساسية للأنا لا يمكن أن تصبح موضوعية ، وهى لا يمكن أن تكون موضوعاً

لأنها هي «الأنا» وكفى ، وما أن تصبح موضوعاً حتى تتوقف عن أن تكون «أنا» ، فهي ظاهرة وجودية وليست ظاهرة طبيعية . وهي أولية بدائية^(١) ، والوعى كامن فيها شأنه في ذلك شأن اللاوعى ، والذات البدائية لها جذورها في الوجود ، لا في الوعى كما يحب بعض الفلاسفة أن نفترض ذلك ، والوعى يلتزم درجة معينة من الموضوعية : وقد أسهم «مين دى بيران» إسهاماً هاماً حينما قال إن المجهود الواعى هو فجر الشخصية ، ولكن ليس المجهود هو الصفة الأولى للأنا : وقد أكد أيضاً أن الوعى الذاتى مرادف للخلق الذاتى^(٢) . وثمة نصيب كبير من الصديق في هذا التأكيد ، ولكن ذلك يفترض وجود شيء سابق للوعى .

ومولد الوعى حدث هام في مصير الأنا ، وما في هذا الوعى من وحدة عرضة للانقطاع السريع ، كما أن الأنا تهددها العزلة ، ولكنها تحاول باستمرار أن تعيد تكاملها ، وأن تتغلب على عزلتها ، وتطور «الأنا» في طريق طويل من الحرية . بيد أن الوعى الذاتى في أقصى حدوده لا ينفصل عن الشعور بالارتباط والاعتماد على «اللا - أنا» . ولم يكن في الأصل ثمة خط فاصل بين الأنا والمجموع . ولما كُشِف وجود «اللا - أنا» فيما بعد ، تولد في

cf. J. Chevalier, *Bergson*. (١)

Louis Lavelle, *La conscience de soi*. (٢)

الأنا من هذا الاكتشاف حساسية خاصة لحادة يشوبها القلق نتيجة لاتصالها وتميزها عن المجموع ، ومراحل تطور « الأنا » تسير كالآتي :

(أولاً) الوحدة غير المتميزة بين الأنا والكون .

(ثانياً) التقابل الثنائي بين الأنا واللا أنا .

(ثالثاً) تحقيق الاتحاد العيني بين كل « أنا » و « أنت » ، وهو اتحاد يحتفظ بالكثرة في صورة متسامية .

والأنا منبع الفلسفة وأصلها ، هذه الفلسفة التي تنبثق من الشك في طبيعة العالم الموضوعي ، وشعور الفيلسوف ليس جماعياً أو نوعياً ، كما أنه لا يتخذ كقائمة له « أنا » قد أحيلت إحالة موضوعية . فأصبحت شيئاً واحداً مع الوعي الجماعي . وكان الناس يعيشون في سابق الأزمان في مكان محدود نسبياً منعهم من معاناة معنى العزلة ، غير أنهم بدأوا يعيشون اليوم عامة في الكون الكبير وسط المكان الشاسع وبين آفاق لا حدود لها ، وهذا لا يوحى إليهم بغير العزلة والوحشة . ولكن الكون بما له من أفق لا متناه كان دائماً ميدان « الفيلسوف » ، كما أن رؤيته قد تجاوزت حدود العالم المباشر ، ولهذا السبب كان متوحداً دائماً شأنه في ذلك شأن الأنبياء ، وليس بالفيلسوف حاجة إلى أن يوحده نفسه مع الوعي الجماعي لكي يتغلب على عزلته ، فإنه يستطيع أن يحقق ذلك بطلبه للمعرفة ، وسنبحث هذا الجانب من الموضوع بتفصيل أعظم فيما بعد .

والماهية التي لا تتحول في عملية التحول تعرف متناقض للأننا ،
فلولا أن هناك « ذاتاً » تتحول ، ذاتاً قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها
في عملية التغير ، فإن الأننا لا تستطيع أن تعاني تغيراً مؤقتاً ، بيد أن
« الأننا » تستطيع الاحتفاظ بذاتيتها وتفردا رغم تغيرها الدائم . وقد
تنكش أو تمتد ، وهناك أنا أصغر أو أكبر كامنة فينا جميعاً . فمن
الممكن إذن تعريف « الأننا » بأنها الوحدة الدائمة التي تكمن وراء كل
تغير ، والمركز الذي يتجاوز الزمن ، وأنها الشيء الذي لا يمكن
تعريفه إلا بحدود نفسه الخاصة ، ولكن بينما يكون من الممكن تحديد
تغيرات « الأننا » موضوعياً ، فإن ماهيتها لا يمكن أن تتحدد على هذا
النحو ، فهي تحدد نفسها بنفسها ، وهي تحدد نفسها من الداخل
حينما تتجاوب تجاوباً فعالاً مع كل المؤثرات الخارجية .

وكل « أنا » تتشابه مع غيرها في أنها جميعاً فريدة متميزة ، وكل
« أنا » حقيقة قائمة بذاتها ، عالم قائم بنفسه ، يضع وجود « الأنا »
الأخرى دون أى محاولة لأن يجعل من نفسه شيئاً واحداً معها ، والآننا
التي أعنيها هي « الأننا » غير الموضوعية التي تتجاوز المجتمع ، ووجود
الآننا يسبق لإحالتها المادية في العالم ، ومع ذلك فإنها لا تفرق عن وجود
الذوات الأخرى و « الأنا » الأخرى .

والوعي الذاتي يقضى الشعور بالآخرين ، فهو اجتماعي في أعماق
أعماق طبيعته الميتافيزيقية . وما دامت حياة الإنسان تعبيراً عن الأننا ،

فإنها تفترض وجود الآخرين ، ووجود العالم ، ووجود الله .
وانعزال الذات انعزالاً مطلقاً ورفضها الاتصال بأي شيء خارجها
أو « بالأنت » عبارة عن انتحار . ووجود الأنا يصبح مهدداً كلما
أنكر الوجود الكامن فيها لذات أخرى أو للأنت ، وكما قال
« آمييل » بحق إن عملية الإحالة الظاهرية للأنا هي الوسيلة التي
يتكشف بها سر الكون . و « الأنا » عند « فخته » ليست أصيلة
لأنها كالية أكثر من أن تكون فردية ، ولأنها تضع « اللا - أنا »
أكثر من أن تضع « الأنا » الأخرى أو « الأنث » . والأنا تصبح
شاعرة بنفسها نتيجة لنشاطها الخاص ، ولكن هذا النشاط يقوم على
أساس وجود شيء أو شخص آخر ، كما يقوم على « الأنا »
الفاعلة . ولكننا نهتم هنا أولاً بوجود ذات أخرى : . بوجود
ال « أنت » .

و « الأنا » جسم وروح معاً ، والنظرية الثنائية الخاصة بالجسم
والروح نظرية عقيمة تماماً ، فالجسم يشارك في مجال الوجود الخارجى
والداخلى على السواء ، والعالم الداخلى لا يتوقف على تحققه الخارجى ،
فهو قائم بذاته بوصفه كشفاً عن حالة أخرى من حالات الوجود .
ومشكلة « الأنا » وعلاقتها بالأنات الأخرى أو بالموضوع تتخذ أصلها
في مجال الوجود الذى يتميز عن هذه الكلمة « الحياة - فى -
العالم » . ولعل مما يبعث على العجب أن الوعى وخاصة الوعى الذاتى

يرتبط بحالة من العذاب والضعف والتهافت والتمزق ، وهذه الحالة من الشقاء تتصل بما أطلق عليه بعض الفلاسفة من أمثال « زمل » و « تليتش » و « يسبرز » . « الموقف الحدي للإنسان » . ومن الحق أن « الأنا » تستحيل إلى شيء خارجي ، وأنها تخضع لقوانين العالم الموضوعي ، بيد أن خضوعها لهذا العالم جزئي فحسب : والحياة الإنسانية تتطلع دائماً إلى العلو على نفسها ، ولكن هذه الحقيقة وهي تحول الإنسان إلى شيء مادي مهما تكن جزئيته يجعل من وجوده شقاءً وتعذيباً له . وحقيقة « الأنا » تكمن في محاولتها العلو على نفسها ، وهي تهلك في اللحظة التي لا تجد فيها مخرجاً لنفسها ، وفي هذا يكمن لغز « الأنا » الأساسي .

ولكي تحقق « الأنا » نفسها يجب أن تقي بشرطين : أولاً : ينبغي ألا تكون مجرد أداة موضوعية أو اجتماعية . وثانياً : عليها أن تعمل دائماً على أن تعلو على نفسها . وفي عملية العلو على نفسها تميل إلى الخروج عن عزلتها وإلى أن تتحد بالذات الأخرى ، وبالأنات الأخرى .. بالـ « أنت » وبالناس ، وبالعالم الإلهي . وليس ثمة ما هو أسوأ أو أكثر هداماً من الانطواء على الذات ، واستغراق « الأنا » في نفسها ، وهي في حالاتها المختلفة تنسى « الأنات » الأخرى والعالم والجموع ، وبكلمة واحدة تخفق مثل هذه « الأنا » في العلو على نفسها ؛ ومثل هذه الحالة تشبه حالة بعض النسوة المصابات

بالمستعبريا ، ولا يستطيع سوى شاعر غنائى أن يخلق شيئاً جميلاً من مثل هذه الحالة الشاذة ، وحينذاك يكون الإبداع الشعري وسيلة للعلو .

ومشكلة العزلة - التي لم تنل حتى الآن غير حظ ضئيل جداً من النظر الفلسفى - تلقى ضوءاً شديداً على الأنا ، كما أنها تتصل اتصالاً واضحاً بمشكلة المعرفة التي تساعد على الانتصار على العزلة ، وتحقيق التنوير الداخلى . وإخفاق « الأنا » فى إقامة العلاقة مع الـ « نحن » ، والشعور الحاد القسقى بالعزلة الذى ينشأ عن هذا الإخفاق يمهّد لنشأة شعور الذات - المتزايد - بنفسها^(١) . والغالبية العظمى من الجنس البشرى لا يرهقها هذا الشعور بالعزلة ، إذ تخلق هذا الشعور الجماعة البدائية بطريقتها النوعية فى الحياة . ذلك أن الشعور بالعزلة ينبثق من محاولة الإنسان تنمية شخصيته بغض النظر عن حياة النوع الإنسانى . والإنسان لا يدرك شخصيته وإصالته وتفردته وتميزه عن كل شخص وعن كل شيء إلا عندما يكون وحيداً ، وإلا عندما يستبد به ذلك الشعور الحزين الكئيب بانعزاله . والشعور بالعزلة الحادة يميل إلى أن يجعل كل شيء آخر يبدو غريباً معادياً ، وحينئذ يشعر الإنسان أنه غريب متوحد لا وطن روحياً له . وهذا الشعور بالمنفى الروحى قد عبر عنه التصور الأورفى لأصل الروح تعبيراً ممتازاً :

(١) يستطيع القارئ أن يرجع فى بحثه عن العزلة والاتصال إلى الفصل الذى كتبه « لافل » عنها فى كتابه « الشعور بالذات » La Conscience de soi

وظلت (أى الروح) فى العالم نهبا للضياع وقتا طويلا ،
تستهلكها أعجب الشهوات .
ولم يكن فى قدرة أغاني الأرض الحزينة الشاكية
أن تنسبها موسيقى السماوات .

[لرمنتوف]

وما دام الإنسان لم يشعر أنه فى بيته ، وفى عالم وجوده الحقيقى ،
وإذا ظل يرى الناس فى ضوء هذا العالم الغريب : فإنه لا يستطيع إلا
أن يتصور العالم والناس الذين يعيشون فيه باعتبارها موضوعات
تعكس عالم الضرورة الموضوعى . بيد أن العالم الموضوعى لا يمكن
أن يكون وسيلة لتخليص الإنسان من سجن عزله ، وهكذا تبقى
الحقيقة الأساسية صحيحة ألا وهى أن أى اتصال موضوعى لا يمكن
أن يساعد « الأنا » أثناء مسيرها فى طريق الحرية والاتصال الروحى .
أيا كانت العلاقة بينهما . وفى أعماق عزله ووجوده التمسكى ينمو
فى الإنسان الشعور الحاد بشخصيته وإصالته وتفرد ، فيتوق إلى
الهرب من سجنه الوحيد ليدخل فى اتصال روحى مع أنا أخرى ..
مع الـ « أنت » أو « نحن » : « والأنا » تتلهف للخروج من سجنها
لكى تلتقى بأنا أخرى ، ولتجعل من نفسها شيئاً واحداً مع هذه
الأنا . ولكنها فى الوقت نفسه يجب أن تسير بحذر خوفاً من ألا
تلتقى إلا بالموضوع . وللإنسان حق مقدس فى العزلة ، وفى حياة

خاصة . ومن الخطأ اعتبار العزلة نزعة انعزالية ، وإنما على العكس من ذلك لا توجد عزلة إلا وكان وجود الذات الأخرى والأنا الأخرى مرادفاً للعالم المجرد الموضوعى . والأنا لا تعاني عزلتها داخل نفسها مثلما تعانيها وسط الآخرين ، وسط عالم مجرد . والعزلة المطلقة لا يمكن تصورها ، بل من الضروري أن تكون مقترنة دائماً بوجود الغير و « الذات الأخرى » .

والعزلة المطلقة مرادفة للجهيم والعدم ، ولا يمكن تصورها إلا عن طريق السلب . والعزلة النسبية تقتضى العجز والسلب ، ولكن لها أيضاً جانب إيجابى حينما تعلو على ما هو مألوف ونوعى ، وعلى العالم الموضوعى . فهى تمثل حينئذ حالة عليا من حالات « الأنا » . وحينما يحدث ذلك فإن درجة الانفصال الحادثة لا تكون عن الله والعالم الإلهى ، وإنما عن « الروتين » الاجتماعى اليومى للعالم الوضعى . وهذا الانفصال مرحلة من مراحل نمو الإنسان الروحى .

وحينما تتجرد « الأنا » من العالم المألوف للحياة اليومية ، تشاق إلى وجود أكثر عمقا وأشد أصالة ، وتتردد بين عزلتها وبين حياة المجتمع اليومية . وتؤكد « كيركجورد » أن المطلق يُقسَّم أكثر بما يوحد لا يصدق إلا فى مدى تطبيقه على التقسيم والتوحيد المعمول بهما فى الحياة الاجتماعية اليومية . والزمان والمكان اللذان يحددان حياة عالمنا الموضوعى هما المصدر الحقيقى للعزلة ، كما أنهما مصابير

للوهم الخاص بالعلو عليها . فالمكان والزمان يقسمان ويوحدان الناس لا على مستوى الوجود الحقيقي والاتصال الروحي الصادق ، ولكن على مستوى الحياة الموضوعية والاجتماعية وحدها . والحركة التي تكتسبها « الأنا » في وجودها الزماني المكاني لها أعظم الأهمية بالنسبة لها ، واستبعاد فكرة المكان والزمان وسيلة للهروب من تثبيت العزلة ، غير أن فكرة العزلة تفترض دائماً الحاجة واللهفة إلى الاتصال الروحي . وحينما يصبح الإنسان مدركاً لنفسه بوصفه شخصاً ، وحينما يتطلع إلى تحقيق شخصيته ، عندئذ ينبغي عليه أن يعترف أولاً بعجزه عن الاستمرار في وجوده التنسكي ، وأن يعترف ثانياً بالمصاعب العظيمة التي تكتنفه من كل جانب في محاولته الهروب من عزلته ، وأن يجعل من نفسه شيئاً واحداً مع الذات الأخرى ، والأناث الأخرى .

والعزلة ظاهرة اجتماعية بمعنى من المعاني لأنها تفترض الشعور بالذات الأخرى ، وإن أكثر أشكال العزلة تطرفاً وكآبة هو ما تعانيه وسط المجتمع ، في العالم الموضوعي . واتصال « الأنا » « باللا-أنا » ، وبالعالم الموضوعي لا يحل مشكلة العزلة ، فهذا الاتصال يحدث كل يوم ، ولكنه يضاعف من عزلة الإنسان أكثر من أن يخففها . وبما لا جدال فيه أنه ما من شيء يستطيع أن يقضي حقاً على عزلة الإنسان . وهذه العزلة لا يمكن التغلب عليها إلا في المستوى الوجودي بالتقاء الأنا مع

أنا أخرى . . مع « أنت » أو مع الذات . وحينما تتجرد الأنا من حياتها الجماعية الأولى ، وتعانى المولد المؤلم للوعي ، والانفصال والعزلة فإنها لا تستطيع أن تحقق التكامل والانسجام والاتصال الروحي بالآخرين بأن تعود إلى الحياة الجماعية في عالم موضوعي ، بل ينبغي عليها أن تجد مخرجاً من العالم الموضوعي الذي لا يوجد فيه أى اتصال روحي . والعزلة تستتبع تناقضاً ما ؛ ويُعرّف « كيركجورد » المأساة بأنها تناقض ينطوي على العذاب ، والمهابة بأنها تناقض ينحلو من العذاب . والعزلة الإنسانية تضع المأساة ، فهي محاولة للتغلب على المأساة التي ينطوي عليها موقف معين والعجز عن الوصول إلى هذه الغاية ، ومن ثم نجد تناقضاً أعظم بين استحالة حل مأساة النقيضين من ناحية ، وضرورة حلها من ناحية أخرى .

وتحاول « الأنا » أن تتغلب على عزلتها بوسائل عدة : كالمعرفة ، والحياة الجنسية ، والحب ، والصداقة ، والحياة الاجتماعية ، والأعمال الأخلاقية ، والفن ، وغير ذلك من الوسائل المتعددة . ونجانب الصواب إذا قلنا إن العزلة لا تهوّن إلى حد ما بهذه الوسائل ، ولكن من الإمعان في المبالغة أن نقول إنها يُتغلب عليها نهائياً بهذه الوسائل ، لأن هذه الوسائل جميعاً تقتضى عمليات الإحالة الموضوعية ومواجهة الأنا للموضوع بدلاً من « أنا » أخرى ، أو « أنت » في أعماق الاتصال الروحي الداخلي .

وهناك أشكال ودرجات متباينة من العزلة . وهي باعتبارها تجربة لا تقتصر على شكل واحد أو كيفية واحدة . والنزاع والصراع ، بل الكراهية نفسها كلها مظاهر اجتماعية تُستخدَم غالباً للضغط على الشعور بالعزلة وإسكاته ، ولكن الأثر النهائي الذي تتركه هذه الوسائل أياً كان الأمر هو مضاعفة هذا الشعور . وعدم الفهم ، أو انعكاس الذات غير الصادق في ذات أخرى قد يوقظ أيضاً الشعور بالعزلة . والذات تعاني حاجة عميقة إلى أن تنعكس انعكاساً حقيقياً في ذات أخرى ، وأن تتأكد وتتحقق بواسطة ذات أخرى ، وهي تتطلع إلى أن تُسمَعَ وإلى أن تُرَى . والرجسية أعمق تأصلاً في « الأنا الأصيلة » مما يعتقد الناس عادة . فالأنا تبحث عن انعكاسها في مرآة أو في الماء حتى تؤكد وجودها في « أنا » أخرى . والواقع أن الذات تسعى إلى الاتصال الروحي « بأنا » أخرى أو « بالآنت » وهي تتلهف إلى أن تجد ذاتاً أخرى ، صديقاً يريد أن يتوحد معها . وبذلك يؤكدونها ويعجب بها ، ويصغى إليها ، وباختصار أن يعكسها . وهنا تكمن الدلالة العميقة للحب ، والرجسية باعتبارها انعكاساً موضوعياً للأنا تمثل فشلها . تحقيق ذلك ، فتظل الذات مستغرقة في نفسها دون أن تجد لها مخرجاً أو مهرباً . والواقع أن الموضوع هو العقبة الرئيسية في سبيل انتقال الذات من وجودها الداخلي ، واتصالها الروحي بذات أخرى ، ومن ثم فقد يبدو أن

الموضوعية شكل متطرف من أشكال الذاتية .

واشتياق الإنسان إلى المعرفة عبارة عن تعبير عن محاولته للتغلب على العزلة . وطلب المعرفة ينطوى على اشتياق للذات الأخرى ، وللآخرين ، وينطوى على امتداد غير عادى من الذات والوعى ، وهو أخيراً انتصار على العالم المنقسم فى المكان والزمان . ولكن ما دامت المعرفة موضوعية فلن يكون ثمة دافع للأنثا لأن تخرج من أعماق أغوار عزلتها ؛ وأى شكل موضوعى - سواء أكان معرفة أم طبيعة أو مجتمعا - لا يستطيع أن يوفق بين المتناقضات الفاجعة الكامنة فى الأنثا ، وإنما المعرفة القائمة على أساس الاتصال الروحى هى وحدها التى تستطيع أن تقوم بمثل هذا التوفيق . وفى المجتمع تميل المعرفة إلى اكتساب اتجاه اجتماعى وطابع كلى يساير تحقيق الحياة الجماعية أكثر مما يساير الاتصال الروحى .

وتستتبع العزلة من الناحية الأنثولوجية الحنين إلى الله باعتباره ذاتاً ، وباعتباره أنت^(١) ، والعامل الإلهى هو وحده الذى يستطيع أن ينتصر على العزلة ، وأن يجعل الإنسان مدركاً للشعور بالألفة والصلة ، ومتوخياً غاية جليلة بوجوده . والله لا يمكن أبداً أن يكون موضوعاً ، وحينئذ تتحول الصلة بينه وبين الإنسان إلى شيء

cf. Martin Buber : Ich und Du, (١).

موضوعي فإنه يصبح حينئذ مجرد سلطة خارجية ، والله أساساً « هو » الذى يمكن أن نؤمن به إيماناً مطلقاً . . هو الذى يؤلف منه الإنسان جزءاً لا ينفصل ، وهو الذى يمكن أن يستسلم له الإنسان استسلاماً كاملاً . ومن الممكن أن تؤكد أن العزلة الإنسانية ليست جزءاً من الوجود الأنتولوجى ، وإنما لا وجود لها إلا فى صورة ذاتية ، والوجود الذاتى لا يمكن أن تقترب منه غير ذات على صلة وثيقة بأعماق الوجود . وعلاقة « الأنا » بالعالم ثنائية ، فهى تستلزم من ناحيته شعوراً بالعزلة ، وبالتجرد من عالم الوجود الحقيقى ، وهى من ناحية أخرى تفسر تاريخ العالم باعتباره جزءاً من مصيرها الشخصى^(١) ، وهكذا يبدو كل شيء فى لحظة مجرداً متباعداً ، وفى لحظة أخرى قد يبدو كل شيء جزءاً متكاملًا مع تجربة « الأنا » الخاصة :

يبد أن تجربة الأنا الخاصة قد تكون مجردة أيضاً ، ولهذا فإن المجتمع والحياة الاجتماعية ليسا وجوديين ، وإنما هما موضوعيان مجردان ، ولا يستطيعان أن يقدمًا حلاً لمشكلة العزلة ، ولكن من الحق أن الإحالة المادية للأنا فى حياة المجتمع اليومية ذات أهمية هائلة بالنسبة لمصيرها ، لأنها تثبت وجودها على مستويين : المستوى الداخلى

cf. Berdiaeff, *Lessons de l'histoire. Essai d'une philosophie* (١)
de la destinée humaine.

للوجود الحقيقي ، والمستوى الخارجى للعالم الوضع . ويجب أن يتحقق مصير الأنا فى العالم المفكك بالضرورة فى الحياة الاجتماعية ، والمجتمع كامن فى « الأنا » بمعنى خاص . ويعتقد « كاروس » أن الوعى يرتبط بالجزئى والفردى ، واللاوعى بالعام ، وما فوق الفردى^(١) ، وهذا صحيح إذا أخذ بمعنى أن تاريخ العالم كله . وتاريخ المجتمع وكل العناصر التى قد تبدو مجردة بعيدة بالنسبة للذات الواعية التى لا تكشف أبدا مضمونها جميعه ... إن ذلك كله كامن فى أعماق « الأنا » اللاواعية :

فإذا صعدت « الأنا » من أعماق الوجود ، واتصلت بالمجتمع الموضوعى ، فلا بد لها أن تبدل كل ما فى وسعها لتحضى نفسها من هذا العدو . وفى الحياة الاجتماعية ، عندما يقوم الإنسان بأدوار لا تعكس ذاته الحقيقية على الإطلاق ، فلا بد له من أن يحاول الاحتفاظ بتكامل الأنا : وأيا كان مركز الإنسان الاجتماعى ، فإنه يخضع على نفسه شخصية معينة ، سواء أكانت شخصية ملك أم أرستقراطى أو بورجوازى ، أو رجل مجتمع ، أو رب أسرة ، أو موظف مدنى ، أو تاجر ، أو فنان ، أو أى شخص آخر . وليست « الأنا » التى تنتسب إلى الحياة الاجتماعية هى « الأنا » الأصلية ، وهذه هى النخمة الأساسية التى تشيع فى أعمال « تولستوى » الأدبية :

cf. Bernonlli, Die Psychologie von Karl Quotav Carus. (١)

ولهذا السبب ؛ ليس من اليسير كشف « الأنا » الإنسانية الحقيقية ، وانزعاجها من ثياب التنكر الاجتماعية^(١) . والإنسان في المجتمع ممثل دائماً ، وهو يعيش في مستوى السلوك الذى يفرضه مركزه الاجتماعى^(٢) ، فإذا قام بدوره خير قيام ، كان من العسير عليه أن يعيد كشف نفسه الأساسية ، وهكذا نجد أن « أنا » الإنسان المسرحية ليست غير صورة أخرى من صور الإحالة الموضوعية . والإنسان يعيش في وقت واحد في عوالم مختلفة ، ويلعب أدواراً مختلفة ، يحيل نفسه في كل منها لإحالة موضوعية مختلفة ، ويصور لنا « زمل » هذا الاتجاه تصويراً جيداً ، ولكن يجب أن نتذكر أن شعور الإنسان بالعزلة مشروط بالموضوعية التى يجد نفسه فيها ، وبما ينتج من تجريد عن ذاته الحقيقية ، وعن « الأنا » التى تنسب إليه . وهكذا يبدو أن « الأنا » تضع تجريدها الخاص لنفسها .

وتلقى الرومانتيكية - كما ظهرت في تاريخ الفكر الأوروبى - ضوءاً شديداً على مشكلة العزلة . والحق أن الرومانتيكية تعبّر عن العزلة ، وعن الانفصال بين المجالين الموضوعى والذاتى للحياة . وهى تبدأ منذ أن تجردت الأنا من النظام التصاعدى الموضوعى ، ذلك النظام الذى كان له حتى ذلك الحين مظهر الأبدية . فهى نتيجة

(١) يعرض « كارلايل » في كتابه Sartor resartus فلسفة عجيبة عن الملابس .

cf. Tarde, Les lois de l'imitation. (٢)

لانفصام الروح عن نظام تصاعدى موضوعى ، وتجردها عن هذا النظام ، وعن « كون » cosmos القديس « توما الأكوينى » و « دانتي » ، والأنا الرومانتيكية تحدث « طلاقاً » بين الذات والموضوع . . . طلاقاً لم يكن ثمة محيد عنه برفض الأنا للنظام الموضوعى للأشياء ، وهذا « الانفصام » قد تحقق فعلاً بنظام « كوبرنيك » الفلكى ، وفلسفة « ديكارت » ، وكذلك بإصلاح « لوتر » . وهو يفترض تطور الأفكار الجديدة فى المجال العلمى والفلسفى والدينى ؛ فهو اتفاق النظرة العلمية عن الكون مع تفسير جديد لوظيفة الأنا ، ومع كشف فكرة حرية الضمير . ولم تؤكد النتائج الرومانتيكية لهذه الثورة فى الوعى الإنسانى نفسها إلا فيما بعد .

وحينما انفصل العالم الموضوعى عن العالم الذاتى ، وحينما كفت عن أن تكون الكون ذا النظام التصاعدى ، والمركز العضوى ومقر الذات ، بدأ الإنسان فى البحث عن مخرج من وحدته وعزلته ، وأخذ يصبو إلى الألفة والاتصال الحميم فى نطاق العالم الذاتى ، وبهذه الوسيلة أصبح قادراً على تنمية حياته الوجدانية وإثرائها . وكان « الرومانتيكيون » يعتمدون على العالم الذاتى بالنسبة لمشاعرهم الكونية التى ترمى إلى الاتحاد بالوجود ، ولم يكن كونهم يؤلف معطيات موضوعية كتلك التى نراها فى كون العصر الوسيط فى الفلسفة المدرسية ، وإنما على العكس من ذلك كانت الذاتية المتأصلة فى « الرومانتيكيين » قد

دفعتهم إلى أن يوحّدوا بين الإنسان والطبيعة ، بينما عُنيت الفلسفة المدرسية دائماً بالتمييز بين الاثنين ، فالأنا الرومانتيكية حينما جابهت الشعور المتزايد بالعزلة الإنسانية لجأت إلى التوحيد بينهما وبين الكون . وعلى الرغم من إخفاق الحركة الرومانتيكية في كشف حل ملائم للمشكلات التي أثارها ، فقد كانت حدثاً بالغ الأهمية في تحرير « الأنا » من استبداد العالم الموضوعي والاجتماعي ، قد حررت « الأنا » من أغلال العالم المتناهي ، ومن مكانها المعين في نظام متصاعد ، وفتحت أمامها آفاقاً لا نهائية . ولكن على الرغم من أنها فعلت الكثير لتحرير « الأنا » من العالم الموضوعي - ولتنبية قواها الإبداعية واستثارة خيالها ، فإنها أخفقت - ومن هنا كان ضعفها الشديد - في أن تجعلها تشعر بحاجتها إلى خلق شخصية لها . وهكذا أخفقت الفلسفة الرومانتيكية في أن تكون ذات نزعة شخصية ، وأخفقت الفردية الرومانتيكية في أن تجعل لنفسها شخصية . فالأنا الرومانتيكية تميل إلى فقدان ثباتها وأن تتفكك في اللانهاية الكونية . وهكذا طغت الحياة الوجدانية في شعورها لأول مرة بمتعة النمو الحر الذي لا يعوقه عائق على كل مضمون للأنا ، ووضعت المعرفة وضعاً ثانوياً بالنسبة للخيال المبدع .

وقد اتخذت الرومانتيكية أشكالاً متعددة فبعضها معن في التفاؤل ويقوم على الاعتقاد ببراءة الطبيعة الإنسانية وفي اندماجها بالحياة

الكلية ، وبعضها الآخر معن في التشاؤم من حيث أنه يؤكد عزلة الأنا ، ومصير الإنسان التعس التراجيدي أصلا ، ولكن هذا النوع من التشاؤم الرومانتيكى لا يظهر أى إدراك لطبيعة الإنسان الآثمة الكامنة فيه . ومظهر آخر من مظاهر « الرومانتيكية » هو تغير الآفاق الذى تقتضيه ، ففي الطفولة تبدو الأماكن المنعزلة كركن أو حجرة أو ممشى أو عربة أو شجرة ، وكأنها تؤلف عالماً مستسراً شاسعاً . وفى وعى البالغ يعيل هذا الشعور إلى الخفوت وإلى الاختفاء ، ويبدو الكون العظيم نفسه أقل غموضاً من الركن المظلم أو الممشى الذى كان يبعث الفزع فى وعى الطفل ، والرومانتيكية تؤكد من جديد وجود السر الكامن فى العالم ، وبذلك تغير من نظرتنا إليه ، ولكن وجهة النظر الرومانتيكية تفتقر إلى صفة الدوام ، وهى تساعد على تفكك الشخصية الإنسانية فى اللانهاية الكونية ، وفى محيط الحياة العاطفية ، بيد أن الانتصار الحقيقى للأنا على العزلة ينبغى ألا يكون نتيجة لأى اعتماد ذليل على العالم الموضوعى ، أو لأى قبول للذاتية الرومانتيكية ، إذ يجب أن تظفر الأنا بانتصار روحى فى قلب وجودها نفسه ، ويجب أن تؤكد نفسها باعتبارها شخصية قادرة على الاحتفاظ بذاتيتها فى عملية العلو على نفسها .

ونستطيع أن نضع أربعة أنواع من العلاقات بين الأنا المتوحدة والبيئة الاجتماعية :

أولاً : هناك ذلك النوع الأولي الشائع ، وهو أن الإنسان باعتباره حيواناً اجتماعياً لا يشعر بالعزلة ، ففي هذه الحالة تتكيف الأنا تكيفاً تاماً مع البيئة الاجتماعية ، ويبلغ وعيها الدرجة القصوى من الموضوعية والروح الاجتماعية ، وهذه الأنا قد تجنببت تجربة الانفصام أو العزلة إذ يشعر الإنسان وكأنه في بيته أثناء وجوده في البيئة الاجتماعية اليومية التي قد يحتل فيها مركزاً هاماً . ولكن هذا النوع يتألف من أناس لهم غرائز قوية في التقليد ، ومن قوم يفتقرون إلى كل أصالة في الفكر ، ويقنعون بالعيش عالة على تراث مشترك ، وعلى تقليد قد يكون محافظاً أو حراً أو ثورياً على حد سواء .

ثانياً : الإنسان الذي لم يجرب العزلة ، ولكنه في الوقت نفسه لا يبالى بالمجتمع ، فالأنا لديه منسجمة مع البيئة الاجتماعية والحياة الجماعية ، ولكنه على الرغم من وعيه الاجتماعي لا يكثر اكتراثاً إيجابياً بالحياة الاجتماعية أو بمصير قومه ، وهذا النوع من الناس منتشر جداً ، وهو النوع الأول يستبعد كل فكرة عن الصراع ، وينتشر انتشاراً كبيراً في عصور الاستقرار الاجتماعي نسبياً . أما في عصور « الانفصام » والثورة ، فإن من الطبيعي أن يجد نفسه في عسر وحيرة . .

ثالثاً : النوع الذي يشعر بالعزلة ، ولكن ليست لديه أية اهتمامات اجتماعية ، وهذا النوع إما أن يكون متكيفاً مع المجتمع

تكيفاً ضئيلاً جداً ، أو غير متكيف معه على الإطلاق ، وهو يعاني من شعور الانقسام ، وفقدان الانسجام الداخلي ، ومثل هذا النوع على الرغم من أنه اجتماعى إلى أدنى درجة ممكنة فإنه لا يميل إلى الثورة على الحياة الاجتماعية التى تحيط به ، إذ أن مثل هذا الفعل يفترض من ناحيته عاطفة واهتماماً اجتماعياً ، ولكنه بدلاً من ذلك يظل بمنأى عن كل شيء ، مهتماً بالعمل على فصل حياته الروحية وغرائزه الإبداعية عن الجو الاجتماعى ، وهذه هى عادة حالة الشاعر الغنائى ، والمفكر المتوحد ، والفنانين المستأصلين . فهؤلاء يعيشون حياتهم الانفصالية تلك فى مجتمعات صغيرة من الحوارين . وهم على كل حال مستعدون استعداداً كافياً للتصالح مع البيئة ، إذا فرضت عليهم ضرورات الحياة هذا فرضاً ، وهم مهيتون لهذا الصلح لأنهم لا يعتنقون مبادئ محددة أو معتقدات معينة . وعلى الرغم من عدم أكثرهم الفطرى بالمسائل السياسية والاجتماعية فإنهم على استعداد لأن يكونوا محافظين أو ثوريين حسبما يقتضى الأمر . وهم ليسوا مكافحين أو مجددين .

رابعاً : نوع يشعر بالعزلة والمجتمع فى آن واحد ، وقد يبدو هذا غريباً لأول وهلة ، إذ تتنافر العزلة عادة مع الروح الاجتماعية ، غير أن هذا النوع هو نوع الأنبياء الذى نجد له رمزاً خالداً فى أنبياء العهد القديم . ولكن هذا النوع لا يقتصر على الميدان الفلسفى

وحده ، وإنما يضم المبدعين والمجددين والمصلحين وأصحاب الثورات الروحية ، وهذا النوع الذى يتسم بالنبوة فى صراع دائم مع المجتمع الدينى أو الاجتماعى ، وقلما يكون فى انسجام مع البيئة الاجتماعية أو رأى العام . والواقع أنه دائماً عرضة للاضطهاد . وعلى النبى أن يواجه العداء من الكاهن أو رئيس الكهنة باعتباره رمزاً للجماعة الدينية . وما دام النبى عرضة للاضطهاد فى أية لحظة فإنه يعانى الوحدة فى أقصى حالاتها من التطرف . ومن الصعب أن نعتقد أن هذا النوع الذى يمتاز بالنبوة لم يكن غير مكثرت بالمجتمع ، فإن العكس هو الصحيح . فالنبى يهتم دائماً بمصير قومه أو بالمجتمع وبالتاريخ ، أو بمصيره الشخصى ، ومصير العالم عامة . وهو يستنكر رذائل قومه ومجتمعه ويصدر أحكامه عليهما ، ولكنه لا يفقد اهتمامه بمصيرهما مطلقاً . وهو لا يهتم بخلاصه الشخصى وبتجاربه وحالاته الخاصة ، ولكنه يهتم بمملكة الله ، وبكمال الإنسان والكون كله . وهذا النوع يمكن أن نجده خارج المجال الدينى . . فى الحياة الاجتماعية ، وفى الفن ، وفى العلم ، الذى يمكن أن يتخذ أيضاً طابع النبوة .

والسمات المميزة التى وضعناها بين هذه الأنواع الأربعة نسبية شأنها فى ذلك شأن كل التصنيفات ، ويجب أن تدرك نتائجها بطريقة ديناميكية لا استاتيكية ، والنوعان الأولان فى انسجام مع البيئة ، بينما نرى النوعين الآخرين معادين لها . وقد يظل النوع الثورى

الاجتماعى من الصف الثالث جامداً بالنسبة للمعارك التى لا تنفصل عن العزلة ، وهو فى الوقت نفسه فى انسجام مع بيئته ويملك وعياً اجتماعياً كاملاً . وهكذا قد يبدو أن مشكلة العزلة متأصلة فى أهم مشكلة من مشكلات الفلسفة وهى مشكلة الأنا وما يتصل بها من مشكلات الشخصية والمجتمع والاتصال الروحى والمعرفة ، وفى النهاية تتصل مشكلة العزلة بمشكلة الموت . . فأن يموت الإنسان هو أن يعانى العزلة المطلقة ، أن يقطع كل علاقة بينه وبين العالم . والموت يقتضى انقطاع مجال كامل لوجوده ، وانتهاء كل العلاقات والصلات . . وباختصار يقتضى العزلة التامة . وإذا أهكن أن يشارك الإنسان فى سر الموت ، وإذا كان هذا السر ينطوى على علاقة مع الذات الأخرى ومع الآخرين ، فإننا ما كنا لنسمى هذه الحالة بالموت ، لأن الموت انقطاع لكل علاقة ، ونهاية لكل اتصال ، وبلوغ للعزلة المطلقة . فالموت يضع حداً لحديث الإنسان مع العالم الموضوعى .

وما زالت مسألة العزلة وهل هى نهائية أو أبدية موضوع الإشكال ، فهل هى لحظة من حياة الإنسان والعالم والله ؟ إن هدف الإنسان فى الحياة يجب أن يضع مثل هذه العلاقات والاتصالات مع الآخرين ومع الكون ومع الله بطريقة تساعد على العلو على العزلة المطلقة للموت ، أو بتعبير أدق ينبغى ألا نفكر فى الموت باعتباره فناء الأنا

فناء تاماً . ومثل هذا الأمر من أصعب الأمور في تحقيقها ، وعلينا أن نواجه الموت باعتباره لحظة انقطاع الأنا انقطاعاً كاملاً وتجردها عن العالم الإلهي . والموت ينطوي على مناقضة ، لأن هذا الانقطاع وهذا التجرد نتيجة لاستحالة « الأنا » استحالة مادية في عالم الحياة اليومية الموضوعي الوضيع : والعلاقات التي تتضمنها هذه الحالة تفضي حتماً إلى الموت . وهكذا تواجهنا مشكلة الأنا في علاقتها بالموضوع من ناحية ، و « الأنت » من ناحية أخرى ، وقصارى القول ، علينا أن نعالج مشكلة الاتصال بين وعي ووعي آخر .

الفصل الثاني

أنا وأنت ونحن والشيء - الأنا والموضوع -
الاتصال بين شعور وشعور آخر .

وضع « مارتن بوبر » الفيلسوف الدينى اليهودى فى كتابه القيم « أنا وأنت » التفرقة الأساسية بين « الأنيسة » و « الغيرية » و « الشيثية » . . . بين الأنا والأنت والشيء . والعلاقة الأولية وفقاً لهذا الفيلسوف بين الأنا والأنت هى علاقة بين الإنسان والله ، وهذه العلاقة علاقة « حوار » و « دياكتيك » ؛ فالأنا والأنت يواجه كل منهما الآخر ، والأنت بالنسبة للذات ليست موضوعاً أو شيئاً . وحينما تتحول الأنت إلى موضوع فإنها تصبح شيئاً ، وهذا الشيء فى مصطلخ فلسفتى الخاصة يكون نتيجة لعمليات الإحالة الموضوعية التى تطمس « الأنت » وتجعل مواجهتها أمراً محالاً . والشخص الثالث إما أن يكون « أنت » أو الشيء : و « الأنت » لا يمكن أن تكون موضوعاً فى علاقتها بالأنا ، ولكن ما من شيء يمكن أن يتنزه عن عمليات الإحالة الموضوعية التى تقتحم الحياة الدينية نفسها . والموضوع مرادف للشيء عند « بوبر » ، وكلما أحييت

الطبيعة والمجتمع إحالة موضوعية تعرضها لأن يتحوला إلى شيء ؛ ولكن حالما نواجه « الأنت » ، فإن العالم الموضوعى يفسح مكانا للعالم الوجودى . ويعتقد « بوير » بحق أنه لا وجود حقيقيا للأنا خارج علاقتها بالذات الأخرى أو « بالآنت » ، ولكنه يعتبر أن العلاقة بين « الأنا » و « الأنت » تقتصر على أن تكون علاقة بين الأنا والله كما ورد ذلك فى « الكتاب المقدس » ، وأبحاثه لا تمتد إلى العلاقة بين وعى إنسانى ووعى آخر ، بين الأنا والآنت ، وبين كائنين إنسانيين ، أو بين العلاقات المختلفة المتضمنة فى حياة البشر ، كما أنه لا يتعرض لمشكلة الميتافيزيقا الاجتماعية والإنسانية ، أى الميتافيزيقا الخاصة « بنحن » .

لبيد أن وجود « نحن » لا يمكن تجاهله ، كما يجب البحث فى علاقتها بالأنا والآنت والشيء ؛ وإمكان تحويل « نحن » إلى « شيء » بعمليات الإحالة الاجتماعية والموضوعية أمر واضح فى تاريخ الكنيسة باعتبارها منظمة اجتماعية ، و « نحن » التى استحالت إلى شيء موضوعى مرادفة للجماعة المفروضة على الأنا من الخارج ، ولكن لها مظهرا آخر وهو الاتصال الروحى بالآخرين ، وهو اتصال لا يكون فيه كل شخص شيئا وإنما « أنت » ، فالمجتمع هو الشيء ، وليس « نحن » ، وإحالاته الموضوعية تحيل كل عضو من أعضائه إلى موضوع . وفى هذه الحالة يصبحون جيرانا ، لازملاء أو أصدقاء ،

لأن الصديق لا يمكن أن يستحيل موضوعا ، والمجتمع يتألف من أمم وطبقات ، وأحزاب ومواطنين ورؤساء ، ولكنه لا يتألف من « أنا » و « أنت » ، لأن « نحن » الاجتماعية موضوعية ، وهي تجريد من الشخص العيني .

ولكن هناك نوعا من الاتصال الروحي الآخر بين وعي إنساني ووعي آخر يقوم على أساس مشاركتها في الـ « نحن » التي لا تمثل الشيء أو الموضوع أو أى معطيات خارجية في علاقتها بالآنا . و « نحن » مضمون كيني باطن في الآنا ، فإن كل « أنا » بلا استثناء لاتصل بالآنت فحسب ، ولكن بمجموع البشر ، والفكرة الأنتولوجية الخالصة للكنيسة تقوم على مثل هذه العلاقة ، وأثر هذه الإحالة الموضوعية هو تجريد الكنيسة من مضمونها الوجودي . والوجود يتكشف في « أنت » و « نحن » كما يتكشف في الآنا ، ولكنه لا يتكشف مطلقا للشيء : وقد استطاع فرويد^(١) رغم سداخته الفلسفية التي تقترب به من المادية - أن يميز بين « الآنا » والنفس : وهو يرى أن في كل إنسان أساسا لا شخصا هو النفس التي قد تسيطر على الآنا . و « الناس » عند « هيدجر » يقابلون الشيء عند « بوبر » بمعنى من المعاني ، وهذا الشيء الذي أسميه أنا بالعالم الموضوعي لا يلخص المشكلة الاجتماعية كلها . وعالم هيدجر للوجود الواقعي

cf. Freud, Essais de Psycho-analyse, III Le Moi et le soj (١)

المحدد Dasein هو الوجود مع ، هو عالم المعية ؛ ولكنه يختلف عن
يسبرز في أنه لا يبحث أو يوسع من مشكلة علم الاجتماع الميتافيزيقي ،
وحتى إذا اعتبرنا أن « نحن » شأنها في ذلك شأن « الأنت »
و « الشيء » ، من المعطيات المباشرة^(١) ، فإن « الأنا » تبقى الحقيقة
الأولية البدائية ، وأنا لا أستطيع أن أقول « أنا » دون أن أؤكد
وأضع في هذه اللحظة « أنت » و « نحن » . وعلى هذا الأساس نرى أن
الروح الاجتماعية ما هي إلا صفة مكونة لوجود « الأنا » الحميم .
ويجب أن نميز تمييزاً واضحاً بين « أنت » و « نحن » ، بين الوجودي
والموضوعي . « فالأنت » ما هي إلا « أنا » أخرى مضمونها الخاص
هو « نحن » ، و « اللا أنا » معادٍ ومضاد للأنا ؛ وقد تجدد « الأنا »
قدراً من التبادل مع اللا أنا ، مع النصف الآخر للوجود ، ولكن
هذا التبادل ليس هو كثرة الناس الآخرين ، لأن « اللا أنا »
بوصفه موضوعاً يستبعد الأنا .

ولم تلتفت الفلسفة حتى وقت قريب التفاتاً كافياً إلى العلاقة بين
الأنا والأنت و « نحن » ، فقد قنعت بالبحث في حقيقة الأنا
الأخرى ، ووسائل إدراكها . بيد أن هذه الحقيقة وقدرتنا على
إدراكها يمكن أن توضع موضع التساؤل ، فإدراكنا وفقاً للنظرية
القديمة مقصور على الجوانب الفزيائية من حضور الآخر ، ووجود

cf. S. Fraux, Les Foudements spirituels de la Société. (١)

الروح لا يمكن استنتاجه إلا عن طريق الماثلة ، وهذه النظرية مخطئة تماماً ، ويجب رفضها رفضاً قاطعاً : والواقع أن معرفتنا بجسم الآخر محدودة جداً ، ولا نستطيع أن ندرك هذا الجسم إلا إدراكاً سطحياً ، ولا يمكن أن تكون لدينا فكرة عما يجري داخله ، غير أن معرفتنا بحياة الآخرين النفسية أعظم بصورة لا متناهية ، ونحن أقدر على إدراكها والنفاذ مباشرة إليها ، والإدراك الحدسي لحياة الآخر العقلية ظاهرة لا يمكن إنكارها وهي عرضة للحدوث فحسب عندما ننظر إلى الكائن أو الوجود باعتباره « أنا » أو « أنت » لا باعتباره موضوعاً ، ذلك أن « الأنا » حينما تواجه بموضوع ما تظل وحيدة. مكتفية بذاتها ، ولكنها في حضور « أنا » أخرى هي « أنت » أيضاً ، فلئلا تنتقل من عزلتها في محاولة لتحقيق الاتصال الروحي ، والإدراك الحدسي للحياة الروحية لأنا أخرى يعادل الاتصال الروحي بها .

ويمكن أن تكون رؤية ملامح شخص آخر ، والتعبير الذي نلمحه في عينيه ، كشفاً روحياً ؛ فإن العيون والحركات والعبارات كل هذا أبلغ كثيراً في التعبير عن روح الإنسان من جسمه . ونستطيع أن نستمد معرفتنا وإدراكنا لحياة شخص آخر لا مما قد يروح به هذا الشخص ، ولكن مما قد يحاول أن يخفيه عن نفسه . وهذا المنهج الأخير في اكتساب المعرفة عن الآخرين قد تعرض لكثير من النقد

نتيجة لاكتشاف اللاوعي . فتحليل « فرويد » النفسى يثبت بلا شك إمكان إدراك ماهية الحياة النفسية متميزة عن الحياة الفسيولوجية ، إذ أن تعريف « فرويد » لما يسميه « بالليبدو » يعزو للحياة النفسية أصلاً روحياً أكثر من أن يعزو إليها أصلاً عضوياً . ولا يقل عن ذلك مجانبة للصواب اعتقادنا بأن المنهج التحليلي هو المنهج الوحيد الذى يمكن أن يلتقى ضوءاً حقيقياً على حياة الإنسان الباطنة ، أو بعبارة أخرى على « الأنا » الحقيقية ، وإن أى محاولة لجعل « الأنا » موضوعاً للمعرفة لا يساعد إلا على عزلها عن أعماقها الخاصة ، ومهما يكن من أمر فإنه توجد طريقة مباشرة لإدراك حياة الآخر الروحية ، وهى الطريقة الوجدانية التعاطفية التى تنشأ عن الحب ، ولكن س « الأنا » يظل قائماً ، يقاوم كل المحاولات لحلّه . ومن الخطأ على كل حال أن نقول إنه من المستحيل تمسك الاستحالة لإدراك حياة الأنا الروحية (١).

ولم تلق مشكلة الاتصال بين وعى وآخر إلا القليل من الالتفات رغم أنها من المشكلات الأساسية فى الفلسفة (٢) . ويجب أن نميز تمييزاً واضحاً بين الاتصال والمشاركة . فالمشاركة شىء واقعى ، وهى نفاذ

cf. Max Picard, Das Menschengesicht. (١)

(٢) يعالج يسبرز هذه المشكلة فى المجلد الثانى من كتابه : Philosophie

Existenzerhellung

إلى الحقيقة الأولية ، بينما الانصال رمزى فى أغلبه ، فهو يستخدم الرمزية ، أو العلاقات الخارجية ليشير إلى حقيقة داخلية . ورمزية الانصال هى ذلك الجزء من الحياة الداخلية الذى يتبدى فى العالم الموضوعى المفكك . وهذه الرمزية التى تساعد على إقامة الاتصال كما تشير إلى حالة من التفكك تتخلل معرفتنا وفننا ، ومعرفتنا بحياة الآخرين الروحية تُكَنَسَبُ غالبا خلال العلامات والرموز ، وهى وسيلة للاتصال تمنع أى حل حقيقى للغز الوجود وذلك بمساعدتها على إخفاء حالة التفكك المستقرة فى الأساس ، ومن ثمّ ، فليس لهذه الاتصالات غير قيمة رمزية فمحسب ، وهذا ينطبق على العادات والمعاملات وعلى التقليد والتأدب والمجاملة ، وعلى كل أشكال الاتصال التى تتألف منها الحياة الاجتماعية ، ولكنها لا تفترض أية درجة من الاتصال الروحى بين الأشخاص ، فالعلاقات المالية - وهى علاقات موضوعية إلى حد ما - تتحكم فيها رموز ذات طابع اصطلاحى أساسا . بيد أن « الأنا » لا تستطيع أن تقنع بالاتصال بالآخرين عن طريق المجتمع أو الدولة ، أو عن طريق المنظمات والعلامات المتواضع عليها ، وإنما تصبو إلى الاتصال الروحى / بالآخرين ، وإلى أن تحقق الوجود الحقيقى بالعلو عن نفسها . وتطغى الأشكال المتعارف عليها للاتصال الروحى على الأنا فى العالم الموضوعى ، بينما حينئذ إلى الاتصال الروحى يشير إلى الطريق

المؤدية إلى العالم فوق الطبيعي للوجود الحقيقي . ورمزية الاتصال
تختلف تبعاً لدرجة الإحالة الموضوعية .

والانصال الروحي يقتضى التبادل ، إذ لا يمكن أن يتم مطلقاً
من طرف واحد ، ولا وجود لانصال روحي في الحب المرفوض ،
وفي حالة الانصال الروحي تكون « الأنا » و « الأنثى » فاعلتين
على حد سواء ، بينما من الممكن ألا يكون ثمة تبادل في رمزية
الاتصال الموضوعي . ومن الضروري لكي يتحقق الانصال
الروحي في المستوى الوجودي أن تتصل « الأنا » بأنا أخرى ، هي
« الأنثى » .. « أنت » فاعلة . وتظل الأنا منغلة مادامت لم تستطع
أن تتصل إلا بالموضوع وحده . ولا يمكن القضاء على وحدتها إلا
بالانصال بين الشخصيات . . بين « الأنا » و « الأنثى » في أشد
أغوار الـ « نحن » عمقاً . وللشعور الإنساني أساس اجتماعي ما دام
يضع وجود الآخرين وعلاقاتهم ، أى يقتضى الأخوة الإنسانية ،
ولكن الوعي الإنساني — كما هي الحال غالباً — يمكن أن يكون عقبة
أكثر من أن يكون وسيلة للاتصال الروحي الحقيقي حينما يتخذ شكلاً
اجتماعياً قائماً على الاتصال الرمزي . ووعي الإنسان — كما يتم التعبير
عنه في الأشكال الاجتماعية — يكون تحت رحمة الحياة الجماعية اليومية :
يبدو أن الوجد الصوفي يستطيع من ناحية أخرى أن يتخطى جميع
الحدود والعقبات الموجودة في سبيل الانصال الروحي بين وعي وآخر :

وقد يحدث أن يحاول الإنسان في سبيل إطفاء هذا الشوق إلى الاتصال الروحي أن يشبع وعيه فيتجاوز الحدود والمعايير الخاصة بالمجتمع اليومي بقوة أصالته المبدعة ونشوته الشخصية المتسامية . والفكر الشخصي الأصيل الذى هو أقرب الأشياء للمنبع الأصيل للحياة لا يُفسد الاتصال الروحي ، وإنما يفسده الخضوع للمجتمع اليومي : . المجتمع الموضوعي . والفكر الشخصي لا يستنكر الاتصال الروحي ، وإنما يستنكر النزعة إلى التعميم . ويرى « يسبرز » بحق أن « الأنا » لا يمكن أن توجد دون اتصال بالآخرين ، ودون صراع دياكتيكي . وتحويل العالم إلى مجرد موضوع للمعرفة يستلزم بالضرورة الإحالة الموضوعية ، أى نسق من الاتصالات القائمة على السلطة الخارجية والمبادئ العامة التى تستبعد الأمل في تحقيق اتصال داخلي :

وعملية الإحالة الموضوعية تفتضى عملية إحالة عقلية ، بيد أن الأنا تنعكس انعكاساً صادقاً في الحياة الوجدانية ، بينما المعرفة تكون في أقل حالاتها الموضوعية ، وتكون العواطف لم تخضع بعد لعملية الإحالة الاجتماعية إلى حد ظمس حياة « الأنا » الداخلية . ويمهد الاتصال الروحي الحميم بين « أنا » و « أخرى » لنوع وجداني من المعرفة . وخطأ أن نفكر في أن الاتصال الروحي لا يمكن إلا أن يكون علاقة إنسانية فحسب ، أى صفة مقصورة على الصداقة

الإنسانية ، فهي شائعة في عالم الحيوان والنبات والجماد التي تتمتع جميعاً بحياة داخلية خاصة بها . ويستطيع المرء أن يتصل مثل القديس « فرانسيس » بمظاهر الطبيعة المختلفة كالمحيطات والجبال والغابات والحقول والأنهار ، ومن الأمثلة الواضحة على هذا النوع من الاتصال الوجداني تلك العلاقة التي تقوم بين الإنسان وصديق جميع هو الكلب ، وهذه العلاقة تجعل الإنسان على وفاق مع الطبيعة الموضوعية المعادية ، وبذلك تحيل الموضوع إلى ذات . . . إلى علاقة من الألفة والود ، ومثل هذه العلاقة لها قيمة ميتافيزيقية حقيقية ما دامت مقاومة الموضوع قد أمكن التغلب عليها ، وأمكن تحقيق الوجود الأصيل .

ويحاول « فرويد » في نظريته عن « النرجسية » أن يوحد بين الأنا وموضوع « الليبدو » الخاص بها ، والنرجسية علامة على « أنا » منقسمة . . على « أنا » أصبحت موضوع نفسها ، أى جزءاً من العالم الموضوعي ، وهذا الانقسام يمكن التغلب عليه حينما تسعى « الأنا » إلى أن توحد نفسها مع « أنا » أخرى . والنرجسية ظاهرة غالباً ما نلتقي بها في مجال المعرفة . ويرى « فرويد » أن أعمق غرائز الإنسان هي الموت . ومن الواضح أنه لا يدرك سر الاتصال الروحي ، وانتقال « الأنا » إلى « أنت » و « نحن » . والغريزة الجنسية لا تقضى في حد ذاتها إلى الاتصال الروحي ، إلى توحيدها نفسها مع « أنا » أخرى ، إذ تحتوى على عنصر شيطاني هدام ، وتميلنا إلى استعبادنا

للعالم الموضوعى ، ومن هنا كان اقتناع فرويد بأن غريزة الموت تلى فى الأهمية الغريزة الجنسية دليلا على أنه لم يعرف شيئا خلافاً ذلك .

والاتصال الروحى المتوجّد الذى يعلو فوق المستوى الشخصى ، وانتفاء الشخصية ، هما من وسائل الهروب من الأثر القاهر المُشَدّت للحياة اليومية وحل مشكلة العزلة ، وفى الأديان القديمة - كالديانة الديونوزيسية مثلاً - كان القناع يرمز لانتصار الإنسان على العزلة ومشاركته فى السر الإلهى ، بيد أن هذا لا يحل مشكلة الاتصال بين « الأنا » أو الشخصية وبين غيرها من « الأناث » و « الشخصيات » ، إذ يمكن الحل فى الحب . . الحب العاشق الصادق . فالحب يتصل اتصالاً وثيقاً بالشخصية ، وهو الوسيلة التى تخرج بها « الأنا » من اكتفائها الذاتى فى طلبها « لأننا » أخرى فى مقابل النفس الجماعية اللاشخصية . غير أن « الأنا » شخصية فى طور الجنين ، ولكى تصبح شخصية فعلاً ، فلا بد أن تتصل « بالأنثى » أو « النحن » ، وهذا الاتصال الروحى بين الشخصيات التى تنوق إلى الانعكاس بعضها فى البعض الآخر هو الذى يؤكد الشخصية ، وما تَحَقُّطُ « الأنا » إلا تعبير عن عزلتها وانعزالها ، وهذه هى وسيلتها لحياة نفسها من العالم الاجتماعى الموضوعى ، والحاجة الأساسية للأنا هى الاتصال الروحى « بالأنثى » ، ولكنها فى خطر دائم من مواجهة

الموضوع ، ونتيجة لهذا فإنها تتخذ موقفاً دفاعياً تحصن به شعورها من الاتصال اللفظ بالأشياء ، وهكذا على الرغم من أن عزلتها التي تفرضها على نفسها تعد مرحلة في تطور الشخصية نحو الوعي الذاتي ، إلا أنها مرحلة يجب العلو عليها . والإحالة الموضوعية وتشبيد عالم لا شخصي لا يمكن أن يكون وسيلة لتحقيق هذه الغاية . ومن ثم ، يتحتم علينا أن نبحث مشكلة الشخصية بحثاً أكثر تفصيلاً .

الفصل الثالث

العزلة والمعرفة - العلو - المعرفة والاتصال
الروحي - العزلة والجنس - للعزلة والدين

ليس من شك أن طلب المعرفة وسيلة من وسائل التغلب على العزلة ، إذ تدفعنا المعرفة إلى الانصراف عن عزلتنا المركزة في ذاتنا ، وتنقلنا إلى مكان آخر وزمان آخر حيث نتصل « بالذات الأخرى » . فهي فرار من العزلة ، ونخرج لمعرفة « أنا » أخرى . . أعني العالم الإلهي . وعن طريق المعرفة يخرج الإنسان من توحده ، ويتوقف عن الحياة في نفسه ولنفسه . وليس من الممكن أن نتجاهل الجانب الاجتماعي للمعرفة ، وأنها تساعد على إقامة الاتصال بين الناس ، فإن كل محمولاتها وكل منطقتها جماعي ، وجهازها المنطقي من تصورات ولغة ومعايير وقوانين . . كلها اجتماعية^(١) . واللغة هي أقوى الأدوات لتكوين المجتمع ، وإقامة الاتصال بين الناس ،

(١) حول هذه الوجهة من النظر نجد آراء صائبة عند رجال الاجتماع من أمثال

« دوركيم » و « ليثي - برول » .

ولكنها ترتبط أيضاً بالفكر ، وبتكوين الأفكار التي لا غنى عنها للاتصال العقلى بين الناس . وقد يكون للأسماء تأثير السحر الاجتماعى^(١) . والنتائج العملية للمعرفة تتوقف على درجة الاتصال بين الناس ، وعلى طوائفهم الاجتماعية ، وعلى تعاونهم المتأثر ، وبكلمة واحدة على الطريقة التي يحاربون بها العزلة ، وهذه الحقائق تثير تلك المشكلة المعقدة الخاصة بالعلاقة بين العزلة والمعرفة .

ولكن كَوْن المعرفة اجتماعية وتساعد على الاتصال بين الناس لا يستخلص منه أنها تيسر الاتصال الروحى الكامل وتعلو على العزلة ، وكلمتا اجتماعى وموضوعى مترادفتان ، والموضوع يطمس السر الكامن وراء الوجود ، وفهم هذا السر هو وحده الذى يحقق الاتصال الروحى ، ويتيح للإنسان الانتصار على العزلة . وعلى هذا يمكن أن نعالج مشكلة المعرفة بطريقتين : فإما أن نعالجها من وجهة نظر المجتمع الموضوعى ، وإما نعالجها من وجهة نظر الاتصال الروحى ، والوجود الداخلى ، والألفة مع الأنت . والطريقة الأخيرة هى وحدها القادرة على التغلب على العزلة ؛ وهناك جانبان للمعرفة : جانب يشمل العلاقة بين الذات العارفة والوجود ، والجانب الآخر يشمل العلاقات

(١) عند « جوندولف » Gundolf الكثير مما يقال عن المضمون السحري لاسم

« قيصر » ، انظر كتابه « قيصر » .

بين الذات العارفة و « الأنات » الأخرى ، أى عالم الكثرة من الأشخاص والمجتمع . وفى الحالة الأولى تحل مشكلة العزلة بمشاركة الذات العارفة فى سر الوجود ، وفى الحالة الثانية لا تنجح العمليات الاجتماعية إلا فى إحالة الإنسان إحالة موضوعية ، وفى إفساد حساسية الأنا ووعيها ، أى أنها لا تحقق غير نتائج سطحية .

ولا يحدث الاتصال الروحى الحقيقى ، والاتصال الحقيقى على العزلة إلا عندما تتوحد « الأنا » مع ال « أنت » فى حالة الحب والصدقة . وهذا صحيح أيضاً بالنسبة للمعرفة ، واتصال « الأنا » بالموضوع أو المجتمع ليس كافياً للقضاء على العزلة ؛ فلا بد لها إذن من الاتصال بال « أنت » أو بنحن . ولما كانت المعرفة تهتم أساساً بما هو عام وبمجرد وكلى ، فإنها تميل إلى تجاهل الفرد والفريد والشخصى . ولكن عندما يتم اتحاد الأنا بال « أنت » فى الاتصال الروحى ، فإن النتائج الكلية لهذا الاتصال تكتسب صحة أعظم لأنها قائمة بالذات على ما هو فردى وفريد وشخصى : ويمكن أن نلتمس التوكيد الحقيقى للفردية فى كل ما هو كلى وعينى ، لا فى كل ما هو عام وبمجرد ، كما يمكن حقاً أن نتغلب على العزلة عندما يسيطر الكلى والعام الجزئى والمفرد ، ولكن هذا لا يتم إلا على حساب الكبت الكلى « للأنا » ، ويتبع ذلك كبت « الأنت » . غير أن المعرفة تتعلق أصلاً فى الفلسفة الوجودية بالأنا والأنت ، فهى « شخصية » فى جوهرها ،

والحق ، أنه من المهم جداً ألا نفرق العزلة في التعميم اللاشخصي ، بل علينا أن نعلو عليها بواسطة الشخصية : وتستطيع المعرفة بتحرير نفسها من نير المجتمع والجماعة المنطقية والاجتماعية ، أن تعلو على المنطق : .

والانتصار على العزلة معناه العلو على « الأنا » في مجال الحياة العقلية والوجدانية : . بيد أن « الأنا » تستطيع أن تسلك طريقين مختلفين للعلو على نفسها : بأن تتوحد مع موضوع ما أو مبدأ عام ، أو بأن تدخل في اتصال روحي مع الـ « أنت » : وليس من شك أن هناك قيمة إيجابية في الفعل الذي تقوم به « الأنا » للاندماج في العالم الموضوعي في عملية إنشاء المجتمع أو إقامة المبادئ العامة والتصورات اللازمة للاتصال ؛ غير أن هذا العالم من العلو عالم منحط مفكك محدود . وأنوار « اللوغوس » تنعكس حتى في المبدأ العام الكامن في المعرفة الموضوعية ، غير أن هذا الانعكاس ليس أكثر من ومضة في عالم صفيق تُستعبد فيه « الأنا » الإنسانية . وهكذا نرى أن مشكلة المعرفة غنية بالمتناقضات كما يبدو ذلك في مشكلة الاتصال الروحي والزمان والشخصية . وتنجح العمليات الموضوعية في تحقيق توافق سطحي لهذه المتناقضات : والواقع أن تقدم المعرفة الموضوعية يساعد على مضاعفة هذه المتناقضات ، وفكرة الله هي الحل الوحيد الذي يمكن أن يفض هذه المتناقضات غير المحتملة جميعاً ، والله وفقاً

لتعريف نيقولا Nicolas of Cuse البارع « ملتي المتناقضات » :

وطبيعة المعرفة أشبه بطبيعة العلاقة بين الزوج والزوجة ، فهي تفترض الثنائية ، ولا يمكن أن تكون نتاجا للموضوع وحده أو الذات وحدها ، ولهذا السبب ، ليس من الممكن التغلب على العزلة إلا بفعل إدراكى يقوم على الحب الصادق ، إذ لا وجود لاتحاد حقيقى مع العام ، بل يكون الاتحاد الحقيقى « بأنا » أخرى ، « بأنت » ، وهذه الطبيعة المزدوجة ذات جانبين : إلهى وإنسانى : أما العمليات الموضوعية فليس لها من أثر إلا استبعاد هذين العنصرين وأن تستبدل بهما المبادئ اللاشخصية العامة . وتتألف الصعوبة الكامنة فى المعرفة فى العلو على هذه الحالة اللاشخصية العامة حتى يمكن تحقيق هذا الاتحاد التزاوجى بين الشخصيات . ولكن قد يحدث أن تفشل « الأنا » فى سعيها وراء المعرفة - فى الانتصار على العزلة ، فتجد نفسها مرغمة على البحث عن الاتحاد بطرق أخرى . والمعرفة التى أقصدها لا تشمل المعرفة الأكاديمية عند العلماء والفلاسفة فحسب ، بل تجربة حياة الاتصال اليومية ، وهى الحياة التى تتعرض خاصة لطغيان المبادئ العامة والتقليد الاجتماعى .

والجنس من الأسباب الرئيسية للعزلة الإنسانية ، والإنسان كائن جنسى ، أى أنه نصف كائن^(١) منقسم وناقص يسعى إلى أن يكون

(١) الأصل الرومى لكلمة جنس sex معناه أيضاً نصف half .

كاملاً . والجنس يُحدث انقساماً عميقاً في « الأنا » التي هي بطبيعتها ثنائية الجنس ، فهي ذكر أو أنثى . وهكذا نرى أن محاولة الإنسان في التغلب على العزلة عن طريق الاتحاد الروحي هي أساساً محاولة للتغلب على العزلة التي يسببها الجنس لتحقيق الاتحاد بالتكامل الجنسي ، ووجود الجنس يقتضي الانفصال والحاجة والشوق والرغبة في أن يجد المرء نفسه في الآخر . بيد أن الاتحاد الجسدي للجنسين — وهو الذي ينهى الشهوة الجنسية — ليس في حد ذاته كافياً للقضاء على العزلة ، بل إنه على العكس من ذلك قد يزيد من شدة شعور الإنسان بعزلته . ومن نتائج الاتحاد الجنسي أنه قد يساعد على اندفاع « الأنا » في العالم الموضوعي ، وذلك لأن الجنس ظاهرة طبيعية موجودة في العالم الموضوعي ، والزواج وتكوين الأسرة من نتائجها الاجتماعية ، والجنس باعتباره ظاهرة بيولوجية واجتماعية له طابع موضوعي ، ومن ثم فهو عاجز عن الانتصار على العزلة انتصاراً كاملاً ، وقد يكون الاتحاد البيولوجي للجنسين وتكوين الأسرة انتصاراً وتخفيفاً من الشعور بالعزلة إلى درجة ما ، ولكنهما لا يستطيعان القضاء على العزلة قضاء مبرماً ، وثمة عنصر « شيطاني » في الكبت كما هي الحال في إشباع الشهوات الجنسية ، وهذه « الشيطنة » تجعل من النزعة الجنسية شيئاً مميّناً هداماً .

والحب والصداقة هما أمل الإنسان الوحيد في الانتصار على العزلة

والحب حقاً هو أفضل الوسائل لبلوغ هذه النهاية لأنه يجعل « الأنا » في اتصال مع « الذات الأخرى » مع « أنا » أخرى يمكن أن تنعكس فيها انعكاساً صادقاً ، وهذا هو الاتصال الروحي بين شخصية أخرى . والحب اللاشخصي الذي لا ينحصر في صورة فردية معينة ليس جديراً بأن نسميه حباً . وقد تحدث « روزانوف » عن هذا النوع من الحب وسماه « الحب الزجاجي » glass love ، وهو في الغالب نوع مقلوب من الحب المسيحي ، والصدقة لها أيضاً أساس شخصي عاشق ؛ والشخصية والحب يرتبطان ارتباطاً وثيقاً ، ذلك أن الحب يحيل الأنا إلى شخصية ، والحب وحده هو الذي يستطيع أن يحقق الاندماج الكامل مع كائن آخر ، هذا الاندماج الذي يعلو على العزلة . وطلب المعرفة لا يمكن أن يحقق ذلك إلا إذا كان ملتهماً بالحب . وقد يتجلى المظهر الشيطاني الممزق للحياة الجنسية في الحب أيضاً ، إذ تميل الإحالة المادية للوجود الإنساني في العالم الموضوعي إلى أن تجعل من الحب تجربة فاجعة فانية . والعالم الموضوعي أي العالم البيولوجي والاجتماعي — لا يمكن أن يهضم فكرة الحب الحقيقي واحتقاره للقوانين الطبيعية والاجتماعية على السواء : فإن هذا الحب لا يعنى إلا بالنظام الذي يعلو فوق الطبيعي حيث تختفي العزلة ، وهذا يفسر لنا علاقته الوثيقة بالموت ٥

وها نحن أولاء نلتقي بالثنائية مرة أخرى ، فالاتصال الجنسي

يمكن أن يقع داخل إطار المجتمع والنظم الاجتماعية ، ولكنه عاجز عن تحقيق الاتصال الروحي الحقيقي عجزه عن القضاء على العزلة . وقد يتحد الجنس في اتصال عاشق يسمو على المجتمع . وحينئذ يستطيعان التغلب على العزلة . وأيا كان الأمر فإن الاتحاد الجنسي في العالم الاجتماعي الموضوعي تمهيد لمصير فاجع ، لتحالف غامض مع الموت . والثنائية لا يمكن تجاوزها إذا بقي المرء في حدود العالم الطبيعي ، ومع ذلك فهني تشمل مبدأ العلو الذي بدوره لا يمكن تحقيق الحياة الحقيقية أو الهروب من حدود عالم محصور . والعلو هو الماهية الحقيقية للحب ، والإنسان مدفوع نحوه بشعوره الحاد بالعزلة في عالم بارد من الأشياء ، وبحاجته إلى الاتصال الروحي « بالذات الأخرى » . غير أن الجنس ينطوى على سر ميتافيزيقي إلى درجة أنه حتى في أسمى درجات العاطفة — مثل العاطفة التي نلمسها في حب جارف كحب فريستان وإيزولدا — يخفق في القضاء التام على الشعور بالحنين والعزلة الجنسية ، ذلك أن عنصرا شيطانيا من العداء يظل باقيا بين المحبين . وهكذا يمكن أن ننظر إلى الانتصار النهائي على العزلة بأنه تحقق لصورة الجنس الواحد الكامل ، بيد أن هذا بدوره يقتضى تغيير الطبيعة ، فمن الحق إذن أن نقول إن مشكلة العزلة يكون الشعور بها حادا في نطاق الجنس .

والشيوعية تستبعد هذه المشكلة بأن تجعل « الأنا » و « الجماعة »

شيئاً واحداً ، وبأن تستبدل بالوعى الشخصى وعيا جماعيا . ويُحَدِّد وجود الأنا تحليدا موضوعيا فى عملية البناء الاجتماعى ، ومن ثم كانت الأهمية التى تحملها الشيوعية على تحسين النسل وإلى المظاهر الآلية والتكنيكية للجنس ، وقصارى القول أنها تنكر الحب الشخصى إنكارا مطلقا ، ويهدف مثل هذا النظام فى التربية إلى خنق الحنين الجنىسى وما ينطوى عليه من شعور بالعزلة ، ويُقَدِّم الجانب العاطفى من الحياة الإنسانية قربانا على مذبح الجوانب الاقتصادية والفنية ، ونلمس هذا الاتجاه نفسه واضحا فى مذهب الألمان فى السلالة الجنسية الذى يحاول أن يحل مشكلة وجودية فى أساسها وفوق اجتماعية حلا موضوعيا ، غير أن ذلك ليس شيئا جديدا ، فإن هذا الإنكار نفسه للحب الشخصى ، وهذا التصور ذاته للحياة الجنسية منبث فى بعض تعليقات « دكاترة الكنيسة » . وللحياة الجنسية جاقبان أساسيان ، أولا : أن تكون جزءاً من وجود « الأنا » الداخلى ، والمصير الإنسانى والشخصية الإنسانية ، ولكنها تظل فى صراع فاجع مع عالم المجتمع والأسرة ، هذا العالم الموضوعى العدائى ؛ ثانيا : أنها تقوم على أساس دافع من ناحية السلالة يدفعها إلى اتخاذ أشكال موضوعية واجتماعية ، وهذا ينطبق أيضاً على إرادة القوة التى وإن كانت تتصل بمصير الإنسان الخاص اتصالا وثيقا ، فإن أثرها يدفعه إلى الغوص فى العالم الاجتماعى الموضوعى : ولا ينبسط

حكم القوة والسلطان إلا على العالم الموضوعي ، ولا يستطيع الانتصار على العزلة ، ومن ثم فإن مصير إنسان مثل « قيصر » أو « نابليون » فاجع بالضرورة .

والدين معناه قيام رابطة ما ، ومن الممكن تعريفه بأنه محاولة للتغلب على العزلة ، وإلى تحرير الأنا من انعزالها ، وإلى تحقيق الاتصال الروحي الحميم ؛ وماهيته الخاصة تربطه بسر الوجود ، وبالوجود نفسه . غير أن الله هو وحده القادر على قهر العزلة ، والدين يستتبع علاقة ما ، وهو باعتباره كذلك لا يمكن إلا أن يكون ثانوياً عابراً ، أما العلو والامتلاء والغاية من الوجود فلا تتحقق جميعاً إلا في الله . وثمة اتجاه إلى تجاهل هذه الحقيقة وهي أن الله نفسه هو الاعتبار الأول ، وأن الدين قد يكون عقبة في سبيل الاتصال بالله^(١) ، ولا تتخلو صلات الإنسان بالله كما يتضح ذلك تاريخياً في الدين من عنصر معين من الموضوعية . وحينما يصبح الدين مجرد ظاهرة اجتماعية موضوعية فإن الشعور بالعزلة لا يمكن العلو عليه من الناحية الانتولوجية ، فإذا خفت حدة هذا الشعور فذلك راجع إلى دخول « الأنا » في العالم الموضوعي والمجتمع ، حتى

(١) وهذا ما لاحظته بوضوح « كارل بارت » ، وهذا الجانب الإيجابي من لاهوته ؛ وهو أكثر إقناعاً في كتابه Römerbrief (رسائل رومانية) منه في فلسفته القطعية dogmatic .

وإن سمّي هذا العالم بالكنيسة . ويمكن أن يتم العلو إذا كانت العلاقة بين « الأنا » والعالم الإلهي ضاربة بجذورها في الحياة الداخلية . في الكنيسة باعتبارها اتصالا روحيا لا بوصفها مجتمعا . ويتبع ذلك أن يظل تأكيدنا للثنائية الكامنة أو لأى تقابل بين الروح والطبيعة ، بين الحرية والضرورة ، بين الوجود أو الحياة الأولى الموضوعية ، يظل هذا التأكيد للثنائية صادقا عن الدين وعن المعرفة والحياة الجنسية . ولا ريب أن الدين نظام اجتماعي ، وأنه شيء ثانوى وموضوعى أو هو إسقاط للحياة الداخلية في العالم الطبيعى . بيد أن الدين قد يكون وحيا أيضا ، وما صوت الله إلا تجسيد له ، وتحقيق أولى مستقل عن العالم الاجتماعى والموضوعى^(١) . وحتى في هذه الحالة لا يلزم أن يكون الدين حادثة فردية أو امتيازاً مقصوراً على عدد معين من الأرواح المنعزلة ، وإنما على العكس من ذلك نجد أن الدين لا يربط أو يوحد بين الإنسان والله فحسب ، ولكنه رابطة أساسية . بين الإنسان وبنى جنسه أيضا ، فهو اجتماع واتصال روحى فى آن واحد . وهذا الاتحاد يتم فى مستوى أعلى من الطبيعة حيث يكون كل إنسان - والله نفسه - « أنت »

(١) راجع كتاب برجسون الذى ذكرناه آنفا ، ففيه فكرة مشابهة لفكرتى

الرئيسية التى أضمها كتابي « عن مقصد الإنسان » (De la destination de l'homme) (trad franç. éd Je Sers, 1985.)

لا موضوعا . ويتمثل سر المسيحية في علو « الأنا » في المسيح . .
 في الإنسان الإلهي ، وفي طبيعته المزدوجة الإنسانية الإلهية معا . .
 وفي جسد المسيح . والانتصار على العزلة يتطلب أكثر من مجرد
 الاعتناق الصوري للإيمان المسيحي ، أو الانضمام إلى عضوية الكنيسة ،
 بل إنه يتطلب أكثر من مجرد العلو السطحي ، ومثل هذه المسيحية
 الاجتماعية الخالصة لا يمكن أن تصل إلى أكثر من تصور تقليدي
 رمزي زائف للحب فالحب الصادق إذن بوصفه أعلى ذروة في الحياة
 يظل الوسيلة الفعالة الوحيدة للعلو على العزلة .

وثمة درجة من الموضوعية تكمن في أى اعتناق صوري خالص
 للاعتراف المسيحي ؛ والنفاذ إلى الموضوع لا يحرر الأنا من شعورها
 بالعزلة ، لأنه لا يمكن أن يتم اتحاد أنتولوجي حقيقي بين الأنا
 والموضوع ، ومن ثم فمن الممكن معاناة شعور مؤلم محزن من العزلة
 داخل قلب الكنيسة نفسها . وقد يشعر الإنسان أنه وحيد وحده لامتناهية
 وسط زملائه من المتدينين أكثر مما يشعر بها بين أناس يختلفون عنه
 اختلافاً تاماً في العقائد والمشارب ؛ وقد تكون علاقته بهؤلاء الزملاء
 من نوع موضوعي صرف ، وهذه حالة فاجعة محزنة ، كما أنها
 تثبت وجود الثنائية الأساسية في الحياة الدينية ؛ وزيادة الروحانية
 قد تزيد من خطورة الشعور بالعزلة ، فربما صاحبها انقطاع تام
 لعلاقات الإنسان الاجتماعية في العالم الموضوعي ، بيد أنه لا سبيل

هناك لاجتناب هذه الانقطاعات رغم ما قد تسببه من ألم ما دام الإنسان قد سلك سبيل التقدم الروحي ، ذلك أنه لا يمكن العلو على العزلة إلا في المستوى الروحي ، وفي التجربة الصوفية وحدها حيث تشارك الأشياء جميعاً في « الأنا » وتشارك « الأنا » في الأشياء جميعاً (١) : وهذا السبيل يتعارض على خط مستقيم مع الموضوعية التي لا تحقق الاتصال إلا بين الأشياء الخارجية المجردة فحسب : والرمزية المسيحية هي في حد ذاتها إشارة إلى أن وسائلها في الاتصال وعلاقاتها قد تكون تقليدية ولفظية وخطابية ، والواقع أن حياة المجتمع كلها قائمة على أساس خطابي حرفي تقليدي .

بيد أننا نجد من ناحية أخرى أن هناك أيضاً محاولة لتحقيق الحياة الروحية الصوفية الصادقة . والتصوف نفسه لا يخلو مطلقاً من الخطابية التقليدية أو من العمليات الموضوعية التي تتم في المجتمع اليومي ، غير أننا هنا نهتم بطبيعتها الأساسية . والوجود الإنساني في أعماقه يشارك في النظام الروحي الذي يسمو على الطبيعة ، وفي هذه الأعماق وحدها التي تكون الصوفية فيها رمزا لها ، يمكن القضاء على العزلة قضاء حقيقياً . وقد يكون من آثار الموضوعية أن تطرد القلق الذي لا ينفصل عن العزلة ، وهي في توحيدها بين « الأنا »

cf. Berdyaev, Freedom and the Aspirit. (١)

وبين موضوع ما أو مجتمع ما تميل إلى استبعاد الشعور بالعزلة ، ولكن مثل هذا التوحيد - حتى ولو حدث في المجال لا ليس انتصارا حقيقيا على العزلة بحال من الأحوال . وهو تسبق الشعور الوليد بالعزلة باعتبارها كشفا عن الطبيعة الأ للوجود . وهنا تكمن كل ما في مشكلة العزلة من تعقيد كما في المجالات المختلفة للمعرفة والحياة الجنسية والاجتماعية الد وتنطوى دراسة الشرور التي تصاحب العزلة الإنسانية على المشكلات الرئيسية في الفلسفة الوجودية باعتبارها فلسفة الإنسانى ، وما في الزمان من شر مشكلة من المشكلات التي بها اتصالا وثيقا ، كما أنه لا يقل عنها إثارة للقلق .

التأمل الرابع

شر الزمان — التغير والأبدية

الفصل الأول

مفارقة الزمان ، ودلالاتها الثنائية - لا وجود
الماضي - تحول الزمان - الزمان والهم -
الزمان والنشاط الخلاق

مشكلة الزمان هي المشكلة الأساسية في الوجود الإنساني ،
وليس من قبيل المصادفة أن كلا من « برجسون » و « هيدجر »
- وهما من أعظم الفلاسفة في أوروبا المعاصرة - قد جعل من هذه
المشكلة محورا لفلسفته^(١) . وتواجه الفلسفة الوجودية مشكلة الزمان
بطريقة تختلف عن الفلسفات الرياضية والطبيعية ، فهي تفسر
مشكلة الزمان على أنها مشكلة المصير الإنساني . وهي لا تهتم بمثل
تلك التصورات : « كاللامتناهى بالقوة وبالفعل » ، و « باللامتناهى »
و « اللامحدود » وما هو « عبر المحدود » ، وهي التصورات التي
نجدها في الفلسفة الرياضية . . الفلسفة الوجودية لا تهتم بهذه التصورات

cf. Bergson, Essai sur les données immédiates de la conscience, (١)
ience, et Heidegger, Sein und Zeit.

إلا عن طريق غير مباشر^(١) والمصير الإنساني يتحقق في الزمان ، وتحت راية الزمان . وتخطئ الواقعية الساذجة حينما تتصور الزمان إطارا يشمل تحولات الوجود ويحتمها . والواقع أن الزمان لا يجلب التغير ، وإنما التغير هو الذى يجلب الزمان . فالزمان موجود لأن هناك نشاطا ما . . . وفعلا خالقا ، وعבורا مستمرا من العدم إلى الوجود . بيد أن هذا النشاط الخلاق مستقطع غير متكامل ، ولا جذور له في الأبدية ، فالزمان نتيجة للتغير الذى يطرأ على الوقائع والموجودات وأنواع الوجود ، ومن ثم كان من الممكن العلو على الزمان . والزمان الساقط *déchu* الذى ينتسب إلى عالمنا هو نتيجة « للسقطة » التى حدثت في أعماق الوجود ، وهو نتيجة للعمليات الموضوعية في عالم موضوعي ممزق محدد . ومن الساذجة أن نتصور أنه لا وجود لشيء فوق الزمان ، فالزمان ليس إلا حالة من حالات الأشياء ، غير أن هناك حالة تتجاوز الزمان . وللزمان دلالة ثنائية بالنسبة للوجود الإنساني ، فهو من ناحية نتيجة للنشاط الخلاق ، ومن ناحية أخرى نتيجة للتفسيخ والتفكك : وهو مرادف للخوف والقلق . ويزعم « برجسون » أنه اكتشف في « الديمومة » *duration* المعنى الإيجابي للزمان ،

Cf. Bertrand Russell, Introduction a'la philosophie mathém- (١)
atique, et Brunschwig, Les étapes de la philosophie mathématique.

أما « هيدجر » فعلى العكس من ذلك يُعنى بالجانب السلبي للزمان ، وبما ينتج عنه من قلق .

والزمان قد يكون ذاتياً ، وقد يكون موضوعياً ، وقد يبدو أنه نتاج عملية موضوعية تعانها الذات . والزمان موضوعي بمعنى آخر غير ذلك المعنى الذى تحلعه عليه الواقعية الساذجة . فالموضوعية نتيجة للعمليات الموضوعية وليست حقيقة خارجية كما جرى على ذلك مألوف الاعتقاد . وهذا أيضاً يصدق على الزمان ، فإن « هيدجر » يجعل من الزمان الأساس الأنتولوجي للوجود العيني Dasein ، أى « الوجود المادى » أو وفقاً لمصطلحي الخاص للإحالة الموضوعية Objectivation وهو يعتقد أن القلق له من الأثر ما يجعل الوجود زمانياً ؛ وهكذا فإن الزمان شعور بالقلق ، غير أن هذه ناحية واحدة فحسب من العملية الزمانية التى لا تنشأ عن الخوف والقلق وحدهما ، ولكنه قد ينشأ أيضاً عن التغير الذى يحدث النشاط الخلاق . وفى عملية الزمان يتحول اللاوجود إلى وجود ، وفلسفة « هيدجر » فى جوهرها فلسفة « الوجود العيني » أكثر من أن تكون فلسفة للوجود ، وهى فلسفة القلق أكثر من أن تكون فلسفة الخلق ، وهى لهذا السبب تهتم بجانب واحد من جوانب الزمان . ونظرة الإنسان إلى المستقبل لا تتحدد بواسطة القلق والخوف وحدهما ولكنها تتحدد بالنشاط الإبداعي وبالأمل ، وهنا تكمن الدلالة المزدوجة

للزمان ، والشعور بالزمان لا يقوم على الخوف وحده ، ولكن على النشاط الإبداعي . بيد أن كلا من « برجسون » أو « هيدجر » لم يهتم اهتماماً كافياً بهذه الثنائية التي تقوم على استحالة قبول الناحية الإستاتيكية (الثابتة) أو الديناميكية (الحركية) وحدها من الطبيعة الإنسانية ؛ ذلك أن قبول الجانب الاستاتيكي معناه إنكار عملية التجدد الأبدى ، وقبول الجانب الديناميكي معناه إنكار الأسس الأبدية للطبيعة الإنسانية ؛ وهكذا نجد أن الثنائية قائمة في تركيب الشخصية إذا عرفناها بأنها اتحاد الثابت والمتغير .

والزمان يستتبع نوعين من التغير : تغير عن طريق ارتقاء الحياة ، وتغير عن طريق الموت . وفي ذلك الجزء من الزمان الذى نسميه المستقبل نجد أن الزمان خوف ورجاء ، حزن وسرور ، قلق ونجاة ، وقد أكد الفلاسفة الهنود كما أكد « پارمينيدس » والفلاسفة الأفلاطونيون و « لأكهارت » أن الزمان وهم غير حقيقى ، وعبث وحط من قيمة الأبدية ، غير أن الفلسفة المسيحية التى تعد أيضاً أساساً للنزعة الديناميكية فى التاريخ^(١) ، قد اعتقدت فى القيمة الأنتولوجية للزمان بوصفه تحقيقاً للغرض ، وهذا هو نفسه تصور النزعة الديناميكية للتطور . وقد اعتبرت بعض المدارس الفكرية هذا

cf. Berdyaev, The Meaning of History. (١)

التغير مجرد وهم ، ولذلك لم تُصَفِ القيمة الأنتولوجية إلا على ما هو ثابت لا يتغير . واعتقدت مدارس أخرى أن التغير نفسه حقيقة واقعة ، وأنه ينشأ عن الفعل الخلاق والنشاط تجديد^١ ومنافع ذات طابع إيجابي ، كما أنهما يضيفان شيئاً إلى دلالة الوجود ؛ ولا تستطيع أية فلسفة حقيقية عن الوجود الإنساني إلا أن تعتق وجهة النظر الثانية . .

ويصل « القديس أغسطين » في اعترافاته إلى بعض الأفكار القيمة عن الزمان^(١). فهو يدرك تمام الإدراك طبيعة الزمان المتناقضة الوهمية ، والزمان عنده ينحل إلى الماضي والحاضر والمستقبل . ولكنه يعود فيقول إن الماضي لم يعد موجوداً ، وأن المستقبل لم يأت بعد ، كما أن تحلل الحاضر الدائم بين الماضي والمستقبل يجعله سريع الزوال وينبغي علينا إذن أن نستنتج من ذلك أن هناك ثلاثة أنواع مختلفة من الزمان : حاضر الأشياء الماضية ، وحاضر الأشياء الحاضرة ، وحاضر الأشياء المستقبلية . فالزمان نوع من الأبدية الممزقة التي تتصف أجزاؤها جميعاً وهي الماضي والحاضر والمستقبل بأنها دائمة الإفلات ، ومصير الإنسان يتحقق في هذه الأبدية المفككة ، في هذه الحقيقة المرعبة للزمان . . هذا السراب من الماضي والحاضر

Saint augustine, Confessions, Book IX. (١)

والمستقبل . وهذا يفسر عدم استقرارها الأساسى . ويميز « برجسون » من ناحية أخرى بين الزمان والديمومة ، وهو يعتقد أن الديمومة هى مصدر الوجود الحقيقى . وفى الوقت نفسه يدرك تمام الإدراك الثنائية الماثلة فى العالم . ويسمى عالم الوجود الوضع بالعالم الموضوعى المكافئ ، وعالمه المكافئ يشبه عالم « هيدجر » الزمانى شهاً أساسياً . فالأبدية المجزأة تنحل إلى الزمان الموضوعى حيث يتبعثر الماضى والحاضر والمستقبل جميعاً . وفى هذه الظروف يكون لزماناً علينا أن نبحث كيف يرتبط الماضى والحاضر والمستقبل بمصير الأنا ؛ وأى دلالة يمكن أن نخلعها على هذا الوجود المتحول . ويجب أن نوجه إلى أنفسنا أولاً هذا السؤال : هل وجد الماضى حقاً ؟ وإذا وجد فكيف يؤثر ذلك على وجودنا ؟

فالماضى لم يعد له وجود ، إذ ابتلع الحاضر مضمونه الواقعى | الوجودى . والماضى والمستقبل ما دام موجودين يؤلفان جزءاً من الحاضر ، وتاريخ حياتنا ، وتاريخ البشرية عامة مندمج فى حاضرتنا ولا وجود له إلا على هذا الأساس . وهذا هو حقاً التناقض الأساسى فى الزمان وهى أن مصيرى يتحقق داخل زمان ينقسم إلى ماضٍ وحاضر ، وأن الزمان هو نفسه تحقيق مصيرى على الرغم من هذه الحقيقة وهى أن الماضى والمستقبل لا وجود لهما إلا فى حاضرى ، فيجب أن يكون هناك إذن نوعان من الماضى : الماضى الذى كان ولم

يعد له وجود الآن ، والماضى الذى ما زال باقياً . والذى يكون جزءاً متكاملًا مع حاضرنَا . فالماضى الذى يعيش فى ذاكرة الحاضر ماضٍ مختلف تماماً . . هو ماضٍ قد تسامى وساعدت أفعالنا الإبداعية على إدخاله فى حاضرنَا إدخالًا متكاملًا . وليست الذاكرة مجرد احتفاظ أو بعث للماضى ، وإنما تقتضى الذاكرة تجديدًا خلقيًا ، وتحويلًا مبدعًا للماضى . ومن الممكن إثبات تناقض الزمان بهذه الحقيقة وهى أن الماضى لم يوجد حقًا بوصفه ماضيًا ، فإن ما وجد فى الماضى كان حاضرًا بالفعل ، وكان نوعًا آخر من الحاضر ، والماضى باعتباره ماضيًا لا يوجد إلا فى حاضر اليوم . غير أن للحاضر والماضى وجودًا متميزًا تميزًا مطلقًا ؛ والماضى الحاضر يتميز عن الحاضر الذى ننظر إليه من الحاضر ، إذ توجد طريقتان للنظر إلى الماضى أى إلى الأشياء والكائنات التى انقضت : النظرة المحافظة التى تعود أدراجها إلى الماضى وتتطلب الإيمان بالتقاليد ، والنظرة الإبداعية المتسامية التى تعيد تكامل الماضى فى المستقبل وفى الأبدية ، والتى تبعث الأشياء والكائنات الميتة . والنظرة الثانية هى التى تنسجم مع الحاضر الكامن فى الماضى ، والأولى تعكس فقط الحاضر الفعلى الذى يصير دائمًا ماضيًا .

ولمشكلة الماضى والمستقبل وعلاقتهما المتبادلة جانب مزدوج ، فهى أولا مشكلة كيف يمكن أن نقضى على الماضى الآثم المؤلم .

الشرير ؟ ومن ناحية أخرى كيف نعمل على استمرار ما مضى من الجمال والخير والحب ؟ وهذا الاقتراب من الماضي يشبه إلى حد كبير الوسيلة التي تقترب بها من الحاضر ، فإننا نحاول أن نحتفظ بجأزرنا الذي نعز به ، ونأسف حينما نجده يفارقنا ويموت . ونحن نحاول أن ننسى ذلك الجزء المؤلم القبيح من الحاضر ، أما الحاضر الذي نعز به ونقدره فينبغي أن يدوم إلى الأبد بعيداً عن أى تحول مقبل نحو الماضي فإن من أثر المستقبل أن يجعل الحاضر ماضياً ، وهذه هي العلاقة المنكودة بين الماضي والمستقبل . فالزمان شر ، ومرض قاتل يقطر حينئذ مهلكاً . وانقضاء الزمن يصيب قلب الإنسان باليأس ، ويفعم نظراته بالحزن . وجدير بالذكر أن كاتباً مرموقاً مثل « بروس » قد اختار السعى وراء الزمن العابر ، وخلق الماضي خلقاً فنياً جديداً في الذاكرة باعتباره الموضوع الأساسي في مؤلفاته . وكان « بروس » يعتقد في ختام حياته أنه قد استعاد وركب من جديد الزمن الضائع . وفي الجزء الثاني من « الزمان المستعاد » يكاد يصل إلى نوع من العاطفة الدينية . والحق أن مشكلة الزمان أصبحت جزءاً أساسياً في الفلسفة والفن على السواء ، وقد كانت دائماً جزءاً أساسياً في الدين ، وخاصة في المسيحية ، وأسرار التكفير والغفران والموت والبعث والغاية النهائية . والروية هي أساساً مشكلات تنبع عن الزمان ، وعن السر الذي

ينطوى عليه الماضى والحاضر والمستقبل (١) .

فأين يكمن أصل الشر فى الزمان وما يواكبه من حنين ؟ إنه يكمن فى هذه الحقيقة وهى أن الإنسان يجد من المحال أن يجرب الحاضر بوصفه كلا كاملاً ساراً ، وبوصفه جزءاً من الأبدية ، أو أن ينتزع نفسه من الجزع الذى يثيره الماضى والمستقبل وما فيهما من حنين حتى . وهو يستمتع باللحظة الحاضرة . فليس مقلداً لنا أن نشعر بما فى اللحظة الحاضرة من غبطة وكأنها أبدية حافلة ، فإن هذه الغبطة تتحدد بمعنى الزمن المتدفق ، واللحظة الحاضرة بوصفها جزءاً من الزمان العابر حية بكل ما فى الزمان من حزن وقسوة وأبدية فى عملية التقسيم إلى ماضٍ ومستقبل . غير أن اللحظة الحاضرة صفة أخرى لأنها تشارك فى الأبدية ، وعدم ثبات الأشياء وتحولها يبعث فى النفس شعوراً عميقاً بالكتابة والخوف فى وجه الحوادث الماضية والمستقبلية . وهذا الشعور بالكتابة والخوف لا يمكن التغلب عليه إلا بممارسة النشاط الإبداعي فى الحاضر ، والامتناع عن مواجهة المستقبل فى حدود القدرة . أو الجبرية :

وهكذا نحن نحقق مصيرنا وشخصيتنا فى الزمان ، ولكننا نفرع

cf. Eberhard Giesebach, euenwart. Eine Kritische Ethik (١)

وإبرهارد يمالج مشكلة الحاضر علاجاً يختلف عن علاجى لها ، لأنه يتأثر بكيركجورد واللاهوت الجدلى .

من الزمان بوصفه مرادفاً للتحلل والموت . ويتحدث « كاروس » عن مبادئ التنبؤ البروميثي والتذكر الايوميثي . غير أن المبدأ البروميثي ليس مجرد مبدأ للتنبؤ ، ولكنه قبل كل شيء مبدأ بطولى يتسم بالنشاط الخلاق القادر على الانتصار على الخوف والحنين معاً ، كما يستطيع الانتصار على الخوف من المستقبل بوصفه ضرورة وتحديدًا سابقاً . وليس من شك أن الذاكرة هي أعمق مبادئ أنتولوجى للإنسان ، فهى التى تحتفظ لشخصيته بوحدتها وتماسكها ، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يعيش فى عالم وضع دون أن يشعر بحاجته إلى النسيان ، وإلى نسيان أشياء كثيرة . والذاكرة التى تكامل فيها الماضى والمستقبل حمل أثقل من أن يحتمله الإنسان ، والنسيان بهاء المعنى خلاص وراحة ، والإنسان يحاول دائماً أن ينسى نفسه وأن ينسى الماضى والمستقبل ، وهو ينجح فعلاً فى أن ينسى نفسه ، ولكن فى لحظات قصار جداً : غير أن حاجته الماسة إلى النسيان تثبت ما فى الزمان من شر قاتل .

وثمة قوم يعيشون فى الماضى والمستقبل أو فى الأبدية ، والواقع أن مجال الحياة الإنسانية محدود جداً ، ولا يستطيع أن يبلغ رؤية الأبدية غير عدد قليل من الناس ، وحينئذ يكون ذلك انتصاراً على شر الزمان . ويستشف الأنبياء المستقبل لأنهم يستطيعون العلو على الزمان ، والحكم عليه فى المستوى الروحى للأبدية .. ومن الأخطاء

الشائعة توحيد الماضي بالأبدية ، والواقع أن هناك عنصراً من عناصر الأبدية في الماضي ، كما هي الحال تماماً بالنسبة لحاضرنا ومستقبلنا . والماضي ينطوي على كثير مما يتسم بالفناء والعرضية : أى أنه الواقع أكثر من الأبدية شراً . والوعى المحافظ الذى يميل إلى أن يجعل من الماضي شيئاً مثالياً يمكن أن يخطئ في هذه العناصر العابرة فيحسبها الأبدية ، ولكن من الخطأ أيضاً أن ننكر مشاركة الماضي في الأبدية . وأن نؤكد أن الأبدية تتكشف في المستقبل فحسب : فليس للماضي أو المستقبل بوصفهما أجزاء من الزمان المتحلل أى امتياز على الأبدية . ولحظة الاتصال بالأبدية هي التي ينبغي أن نعدها مقدسة . والمستقبل يتمتع بصفة الحرية والنشاط الخلاق بوصفه الوسيلة الوحيدة للتغلب على فكرة القدرية التي ترتبط ارتباطاً ثابتاً بالماضي ، غير أن الحرية يجب أن ترتبط أيضاً بالماضي بطريقة تجعل من انقلاب الزمان شيئاً ممكناً^(٢) ، ويواجهه الشعور الدينى هذه المشكلة كما يواجه مشكلة البعث وهي المشكلة التي نجدها لدى « فيودوروف » في « فلسفة العمل الجماعى الروحي » وفي هذا الكتاب يثبت أنه في الإمكان الانتصار على الطبيعة الثانية للزمان .

و « الزمان المستعاد » ليس محاولة لتفسير الماضي والمستقبل فحسب

Vide V. Manravieff La Conquête du Temps (١)

في هذا الكتاب يتجلى تأثير أفكار فيودوروف

وإنما يمثل هذا العمل انتصاراً حقيقياً على شر الزمان ، وهكذا حينما يعاد تكامل الزمان على هذه الصورة يستحيل إلى الأبدية . وعلى ذلك ينبغي على النشاط الخلاق ألا يتركز على المستقبل بما ينطوى عليه من خوف وقلق وجبرية بل على الأبدية ، وحركته تسير في اتجاه معاكس لسرعة الزمان التكنولوجية وللحنين الذي لا يفصل عن القبول العاطفي السلبي لزمانٍ فان . وفي هذه الحالة يكون على العكس من ذلك علامة على الانتصار الروحي .

وفي المستوى الأنتولوجي لا يوجد ماضٍ أو حاضر ، وإنما هناك حاضر يُخلق بلا انقطاع ، وتفسيرنا للزمان يتغير تغيراً عميقاً حينما ننظر إليه من وجهة النظر الإبداعية ، وبينما يؤكد « هيدجر » أن القلق يساعد على جعل الوجود زمانياً ، فمن الواضح أن النشاط الخلاق يمكن أن يحرر الوجود من طغيان الزمان من ناحية أخرى : والفعل الخالق نفسه يعلو على الزمان ، بيد أن النتائج المادية الفعلية تتخذ موضعها في قسم من أقسام الزمان في الماضي أو الحاضر أو المستقبل . والزمان - وكل ما يرمز إليه - ليس إلا التعبير الموضوعي عن التجربة الكلية التي تنطوى عليها اللحظة فوق - الزمنية . وقد يكون المستقبل إحالة مادية للقلق الناشئ عن وضاعة العالم ، أو قد يكون إحالة مادية للفعل الخالق الذي تؤلف نتائجه العينية جزءاً من العالم الوضعي . والإحالة المادية للوجود عن طريق الزمان والمكان عملية موضوعية لأن العالم

الموضوعى زمانى مكافئ فى أساسه . ويتخذ الزمان دلالة مختلفة كل الاختلاف حينما يُنظر إليه من وجود الإنسان الداخلى . والطابع الزمانى لمصير الإنسان فى العالم الوضعى ليس غير صفة ثانوية ، لأن الزمان محكوم بمصير الإنسان ، وبكل ما فيه من تغيرات وأحداث . والمذهب اللاهوتى عن الخلق ليس كشفاً عن الحقيقة الأولى لأنه محاولة منه لكى يصبح موضوعياً ، فهو بالأحرى تعبير عن الواقعية الساذجة . والواقع أن « السقطة » لم تحدث فى الزمان ، وإنما الزمان كان نتيجة « للسقوط » . والواقع أن فكرة الخلق عبارة عن مجرد تناقض عقلى ، ذلك أن العالم لا يمكن أن يكون أبدياً ، كما أن أصوله لا يمكن أن تكون زمانية خالصة .

وينشأ هذا التناقض عن الإحالة الموضوعية ، إذ أننا نميل إلى تصور الخلق من وجهة نظر الموضوع ، ومن جهة نظر العالم الموضوعى والزمان . أما فى ضوء الوجود الداخلى ، وضوء الروح ، فإن كل شئ يتحول ، ولا يعود الخلق معتمداً على أية مقولة للزمان . فالخلق أبدي ، بينما الزمان حالة وضعية من حالات المصير الإنسانى . ومن الخطأ أياً كان الأمر أن نواجه الزمان على ضوء الوضاعة الإنسانية فبحسب : لأن الزمان نتيجة للديناميكية والنشاط الخلاق أيضاً ، وإن يكن تمييزتهما المادية فحسب . والحقيقة أن الزمان ينتسب إلى المستوى الداخلى للوجود ، والفكر الموضوعى ما هو إلا التعبير الخارجى عن

الأحداث الداخلية . وتمثل المأساة الحقيقية للوجود الإنساني في أن الفعل الذي نقوم به في الماضي يمكن أن يحدد مستقبلنا كله على مدى الزمان ، بل ربما في الأبدية ، وهذه في الواقع نظرة مفزعة ، وإحالة مادية مرعبة لفعل لم يكن يقدر ذلك أصلا . وهذا يتضمن مشكلة الإحالة المادية المقبلة لمصير الإنسان . وينبغي علينا أن ننظر فيما يتصل بذلك إلى مشكلة النذور ، والوفاء ، والرهينة ، والزواج ، ونظم الفروسية والجمعيات السرية ، وسنجد مناسبة للعودة إلى هذا الموضوع .

وربما كانت أسمى أحلام الإنسان وأعظم أعماله أن يختبر ما في لحظة معينة من امتلاء . وحكمة « جيته » كلها وجوهر حياته نتيجة لهذه الملكية في معاناة التجربة كاملة ، وفي كشف العنصر الإلهي في أدق أجزاء الحياة الكونية . وبهذه الطريقة استطاع أن ينتصر على سر الزمان . والزمان سابق على المكان ، والمكان يفترض الزمان ؛ والنظرية العلمية التي تؤكد أن الزمان البعد الرابع ليست لها قيمة ميتافيزيقية ، فإن تطبيقها يقتصر على العالم الموضوعي ، وربما كان من الممكن أن تؤكد أن البعد الرابع لازم لوقوع الحوادث ، ولكنه من وجهة نظر الفلسفة الوجودية الزمان سابق على المكان ، والزمان يولد تلك الحوادث والأفعال التي تقع في أعماق الوجود فوق الطبيعي ، والفعل الأول لا يفترض الزمان ولا المكان ، ولكن هو نفسه الذي خلق الزمان والمكان . وعلى الرغم من ذلك فإن الفعل الأول للوجود

الإنسانى يستبعد الجبرية والعلية معاً ، فهما من نتائج العمليات الموضوعية ، ولا أثر للجبرية أو العلية فى الذات الخالقة .

وسنرى فيما بعد أن الموت هو الجانب النهائى فى مشكلة الزمان ، فالموت لا ينفصل عن الزمان ، وهو يقع داخل إطار الزمان ، والخوف من المستقبل هو فوق كل شىء خوف من الموت . فالموت حادثة تقع داخل الحياة نفسها ، هو حد للحياة ، بيد أن الموت هو النتيجة النهائية للإحالة المادية للحياة ، وهو يحدث فى الزمان داخل العالم الموضوعى ، لا داخل الذات أو فى وجودها الباطنى حيث لا يكون غير لحظة فى الحياة الأبدية . والماضى بمسافيه من أجيال غابرة لا يموت إلا حينما ننظر إليه باعتباره موضوعاً ، وحينما لا نكون نحن أنفسنا غير ظاهرة مادية فحسب . والذاكرة هى العلامة الظاهرة للحياة الداخلية ، ولهذا الحقيقة وهى أنه لا يمكن لأى وجود إنسانى أن يكون جزءاً من العالم الطبيعى فقط ، وحينما يشعر بالتقاليد يكون ذلك بمثابة إعلان الحرب على دولة الزمان ، والاتصال بسر التاريخ اتصالاً روحياً . غير أن مجرد بعث الماضى من أجل الماضى ليس تحقيقاً للأبدية أو انتصاراً على الموت - ذلك الحاكم بأمره على العالم الطبيعى ، وإنما على العكس من ذلك ، يدعم هذا الإحياء من قوة الزمان . وهكذا نرى أن فكرة « نيتشه » عن « العود الأبدى » هى من أكثر الروى إثارة للفرع من سيطرة الزمان الدائمة على « الوجود » الحقيقى .

الفصل الثاني

الزمان والمعرفة - التذكر - الزمان : حركة وتغير -
سرعة الزمان والتكنولوجيا .

تربط المعرفة بالزمان ارتباطاً وثيقاً ، فمن طريق المعرفة يستطيع الإنسان أن يهرب من أى زمان معين . وقد علمنا « أفلاطون » أن المعرفة تذكر ، أو بتعبير آخر ، هى انتصار على دولة الزمان ، والتاريخ - وهو علم « الوجود » أى ما لم تعد له صلة بالواقع - يصور هذه العلاقة بين المعرفة والزمان ، وسواء كان التاريخ يدرس الإنسان أو الكون ، فهو حقاً علم ما كان ، وما لم يعد موجوداً الآن . والحقيقة الموضوعية للعلم التاريخي قائمة على الوجود السابق للماضي ، وعلى هذه الحقيقة وهى أن عدداً معيناً من عناصر الماضي ما برحت قائمة في الحاضر تؤلف جزءاً منه ، هذه الحقيقة هى التى تحدد إمكان قيام المعرفة التاريخية . بيد أن الآثار الباقية من الماضي قد فقدت كل ارتباطاتها الأصلية . فلنؤكد مرة أخرى أن الماضي لم يوجد مطلقاً في الماضي ، والتجربة الحقيقية من الناحية الأنتولوجية للماضي تقوم على الذاكرة والتذكر ، فهما اللذان يقاومان من الوجهة

الأنثولوجية كل ما يحطمه الماضى ، والذاكرة هى التى تستطيع وحدها أن تدرك السر الداخلى للزمان ، وهى العامل الزمانى للخلود .
ووعى « الأنا » يتصل أيضاً بالذاكرة (١) التى تكشف فى الأعماق الميتافيزيقية لذلك الوعى عن تاريخ الماضى بأسره باعتباره جانباً من جوانب تجربة الإنسان الشخصية المتوارية فى أعماق الوجود . وللتاريخ — كما لكل شئ آخر — جانبان : فهو من ناحية عملية موضوعية طالما كان ينظر إلى الماضى باعتباره موضوعاً ، وبالتالي فهو مقصور على العالم الموضوعى شأنه فى ذلك شأن الطبيعة ؛ وهو من ناحية أخرى حادث روحى فى المجال الداخلى للوجود . وهو باعتباره حادثاً روحياً ، لا يمكن فهمه إلا عن طريق الذاكرة الأنثولوجية والاتصال الروحى الفعال بالماضى . وينبغى على الإنسان لبلوغ هذه النتيجة أن يفهم الماضى بحسبانه جزءاً من وجوده الخاص . . جزءاً من وجوده الروحى السابق على التاريخ ، وبهذا يصبح الماضى عنصراً مكوناً متكاملًا مع حاضره ، وبذلك يستطيع الإنسان أن يتغلب على التفكك الزمانى . .

والمعرفة تذكر حينما تتعلق بحقيقة لا يمكن نقلها بواسطة التجربة الحسية المباشرة ، أى حينما تتعلق بتجربة خارج هذا الزمان المفكك الذى نسميه الحاضر . ويقوم نشاطنا الروحى على التذكر لأن التجربة

(١) يناقش « برجسون » هذا الموضوع مناقشة عميقة .

الحاضرة لا يمكن أن تكون أكثر من شذرة من معرفتنا ، ومن ثم فإنه ما دامت الذاكرة هي المقوم الأول للشخصية وللأنا ، فإن الوعي الإنساني في عملية الذكر يميل إلى استغراق تاريخ العالم كله في أعماق « الأنا » الوجودية . وهذا التاريخ إذا كان حقاً تاريخ الأنا ، فيجب إذن أن يكون كامناً في ذاكرتها : والمعرفة لا يمكن أن تكون ناشئة عن الجهل ، كما أنها لا تتولد عن عملية تطويرية ، وهي تقضي إدراكاً قليلاً ، وتذكر حكمة قديمة . والمعرفة اتصال روحي « باللوغوس » ، غير أن هذا واحد من جوانبها وهو ما يعرف بالجانب الأفلاطوني ، ولها أيضاً جانب خلاق . وهنا يجب علينا أن نعيد النظر في مشكلة الزمان ، فالمعرفة حادثة من أحداث الوجود أيضاً ، إنها تحول وإنارة للوجود ؛ ومن ثم فإن معرفة الماضي تنطوي على تناقض لأنها « معرفة الالاموجود » ، ذلك لأن الماضي لم يعد له وجود ، وليست للمستقبل حقيقة أكثر مما للماضي ما دام أنه لم يتحقق تحققاً مادياً . ولكن ، إذا كان التذكر الداخلى يُتيح للإنسان أن يفهم الماضي الالاموجود ، فإن الروح المتسمة بالنبوة يجب أن تُمكن الإنسان من الكشف عن المستقبل الالاموجود . وينبغي أن نميز على كل حال بين التنبؤ بالمستقبل والرؤية العلمية ، فهذه الرؤية الأخيرة تحدث حينما ننظر إلى المستقبل كما ننظر إلى الماضي بوصفه

شيئاً ثابتاً موضوعياً محدداً تمام التحديد . والتنبؤ من ناحية أخرى إذا فسرناه بأوسع معانيه فإنه يمثل سر الزمان المتعالى ؛ وسر تحرر الإنسان من رقيقته ، وسر انتصاره على الحاضر الأبدى واتصاله به . وهو يكشف عن سر الوجود وعن المستقبل باعتباره جزءاً متكاملًا لهذا الوجود . وكشف الحاضر الأبدى على هذه الصورة ليس حاضراً إستاتيكيًا ، ولكنه شيء واحد عملية الخلق المستمر خارج حدود الزمان المشتت .

ويعمل « بارمينيدس » المصدر الأصلي لكل المذاهب التى تؤكد الطبيعة الإستاتيكية للوجود ، وتعتقد أن الديناميكية والتغير مجرد وهم ، وهذا التصور قد أدمج فى اللاهوت المسيحى ، ولكنه أخفق فى تفسير لغز المعرفة ، والحقيقة — أياً كان الأمر — هى أن المعرفة مرادفة للتجديد فى الوجود ، وهى تمثل الديناميكية والتغير والخلق ، كما تثبت استحالة الوجود الإستاتيكي ، هى حدث يطرأ على الوجود ، وتغير يقع داخل أعماقه . والانتصار على الزمان الذى تحمله المعرفة — كما هى الحال فى الأفعال الروحية الأخرى — لا يفترض بأية حال بلوغ حالة إستاتيكية لا زمانية ثابتة ؛ والواقع أن عالمنا عالم ناقص ما زال فى عملية الخلق . والعالم — من وجهة نظر الوجود الداخلى للإنسان — يخلق نفسه دائماً أكثر من أن يكون متطوراً . والتغيرات

التي تنقسم بسملة التطور في العالم ليست لإعملية ثانوية تستلزم الجبرية والإحالة المادية . فالحياة الداخلية تتحكم فيها الدوافع الإبداعية والحرية والنشاط الروحي ، لا التطور والجبرية والعلة الطبيعية . والتطور ظاهرة زمنية تخضع للقوانين الزمانية . أما الأفعال الروحية الأولية فإنها تولد الزمان نفسه . وثمة تغيرات لا يحددها الزمان ، وإنما على العكس من ذلك ، هي التي تحدد الزمان . وهكذا نرى أن الزمان وتطوره المحدد ليس إلا الإحالة المادية أو الموضوعية للتغيرات الخالقة التي تحدث في أعماق أغوار الوجود . والزمان — بمعنى ما — هو انقطاع عن الأبدية على الرغم من أنه يظل حاضراً داخل الأبدية . وهكذا نُخلق العالم ، ولكنه لم يتحدد في الأبدية . والجبرية ما هي إلا لحظة من لحظات العالم الموضوعي الثانوي الذي يتحكم فيه الماضي والحاضر والمستقبل للزمان الممزق — أي بما ليس له وجود حقيقي . ونحن نميل في هذا العالم إلى تصور الأبدية نفسها على أنها لا نهائية زمنية .

فالعالم الموضوعي إذن هو عالم الزمان الرياضي ، عالم اللامتناهي الرياضي . . . هذا الزمان الذي نقيسه بالساعة يختلف كل الاختلاف عن مصير الإنسان الداخلي ، بيد أن المصير الإنساني يتم التعبير عنه في العالم الموضوعي بحيث يصبح عبداً للزمان الرياضي المنتقم . والحياة

الروحية وحدها هي التي يمكن أن تتحرر حقاً من الزمان العددي ،
 فنائية الزمان يمكن الكشف عنها بوضوح في اللحظة الحاضرة ، وهذه
 اللحظة دلالة إذا نظرنا إليها بطريقتين متباينتين تماماً . أولاً : إن
 اللحظة جزء دقيق من الزمان ، فهي صغيرة من الناحية الرياضية ،
 ولكنها منقسمة بدورها ، ومندرجة في تيار الزمان بين الماضي
 والمستقبل ، ثانياً : هناك أيضاً اللحظة الحاضرة للزمان فوق
 — العددي غير المنقسم ، اللحظة التي لا يمكن أن تنحل إلى الماضي
 والمستقبل ، لحظة الحاضر الأبدي ، التي لا تنقسم ، وهي جزء متكامل
 مع الأبدية . وهذه هي لحظة « كيركجورد » . واليوم على الأخص ،
 وفي عصر التكنولوجيا والسرعة — أصبحت مشكلة الزمان مشكلة
 حادة . فقد خضع الزمان لسرعة جنونية ينبغي على إيقاع الزمان
 الإنساني أن يتجاوب معه ، ولم تعد لأية لحظة قيمة داخلية أو أي
 امتلاء . . بل إنها تفسح المجال سريعاً للحظة اللاحقة ، وكل لحظة
 وسيلة للحظة التي تتبعها ؛ وكل لحظة يمكن أن تنقسم انقساماً لانهائياً ،
 ومن ثم تصبح بغير أساس من الصحة . وعصر التكنولوجيا موجه
 بأكمله نحو المستقبل . . مستقبل يحدده تماماً سير الزمن^(١) . ولا يسع
 للأنساى أى فراغ — وقد اجتاحتها تيار الزمان — أن تؤكد نفسها بوصفها

cf. Berdyaev, Man and the Machine. (١)

الخالقة الحرة للمستقبل. وهذه الظاهرة التي نلمسها في يومنا هذا علامة على عصر جديد. وللسرعة القائمة على الآلية المتزايدة للحياة أثر قاتل على «الأنا» الإنسانية، فقد اجتثت جذور وحدتها وتماسكها. وأدّى ظهور الآلة، والإحالة الآلية للحياة إلى الإحالة الموضوعية القصوى للوجود الإنساني، وإلى إحالته المادية في عالم غريب. . . عالم بارد غير إنساني. وعلى الرغم من أن هذا العالم من صنع الإنسان إلا أنه أساساً معادٍ له. وبتأثير السرعة الفائقة انحلت «الأنا» الإنسانية إلى أجزاء ضئيلة جداً. . . إلى مجرد تتابع اللحظات في الزمان المتفرق، وتتصل وحدة الأنا وتكاملها بوحدة الحاضر غير المنقسم وتكامله، وباللحظة الراهنة في امتلائها. . . اللحظة التي هي أكثر من وسيلة للحظة اللاحقة، باللحظة التي هي أيضاً اتصال بالأبدية. والأنا أساساً فاعلة مبدعة، ولكنها تفترض أيضاً التأمل الذي لا يمكن ثمة تركيز بدونه، والذي لا تستطيع الأنا بغيره أن تتحول عن نشاطها الأولى، أو أن تتحول تحولاً موضوعياً وتتجرد من وجودها الحقيقي. و «الأنا» في محاولتها لتحقيق شخصيتها تفترق إلى التأمل افتقارها إلى النشاط الخلاق. و «الأنا» تعبر عن نفسها في الحركة والنشاط والتجديد الخلاق؛ ولكنها لكي تحقق نفسها ينبغي أن تكون قادرة على التأمل وعلى البحث العميق وعلى التركيز وتحريرها من الزمان،

وأخيراً ينبغي عليها أن تتوحد مع اللحظة الحاضرة . وبدون قوة التأمل تتعرض الأنا لخطر الذوبان في الكون اللامتناهى . وتصبح الأنا الموضوعية جزءاً من الكون اللامتناهى وحركته المتعددة ، وحيثما تذهب تكن تحت رحمة اللاتناهى (وهو شئ آخر غير الأبدية) وقد كان المفكرون في القرن التاسع عشر يرون أن اعتماد « الأنا » على اللانهاية الكونية دليل على الجبرية ؛ أما اليوم فإن العلماء – والفلاسفة أيضاً – يفسرون هذه الظاهرة بطريقة مختلفة إذ يميلون إلى أن يجدوا في هذا الفعل الدائم اللانهاية الكونية ، وفي هذه الحركة الكونية المتعددة مصدراً لعدم التحديد . ويحذف العلم في الوقت الحاضر التفسير الإحصائي للقوانين الطبيعية ، وهو على استعداد لقبول عنصر المصادفة^(١) . وعلى ضوء هذه النظرية يكون المصير الإنساني من صنع المصادفة أكثر من أن يكون من صنع الجبرية الطبيعية . غير أن نظرية « اللا – جبرية » التي وضعها الفزياء الحديثة ، والتي قبلت حركة الذرات الحرة لا تساعد على تخفيف المصير الملقى على كاهل الإنسان . ويمكن أن تكون « اللاجبرية » – أيّاً كان الأمر – أقل إضراراً للإنسان من الجبرية . وقد أحدثت نظرية النسبية تغييراً عظيماً في التصور الفزيائي للعالم ، وقوضت دعائم النظرية العلمية القديمة عن

cf. Emile Borel, Le Hasard. (١)

— ١٨٤ —

الجبرية ، ولكنها ساعدت على تأكيد الحالة المحزنة للوجود الإنسانى فى العالم الموضوعى . والشر الزمانى الذى بصيب العالم الوضعى يجد ما يؤكده فى جميع النظريات العلمية والفزيائية الرياضية فى هذا الزمان وكلما أصبحت الحياة أكثر آلية ، ازداد شر الزمان عرامة . والنتائج الكاملة لهذا — أيا كان الأمر — يمكن أن تدرك من الداخل ، عن طريق الفلسفة الوجودية :

.. . . .

الفصل الثالث

الزمان والمصير - الزمان ، الحرية والجبرية -

الزمان والتناهي - الزمان واللاتناهي .

لا تنفصل فكرة المصير عن فكرة الزمان ؛ وعلى هيئة الزمان نغافى مصيرنا . ومشكلة الزمان هي في النهاية مشكلة تتصل بعلم أشرط الساعة . وتضفي الفلسفة المسيحية على الزمان دلالة إيجابية ، وهي في ذلك تختلف عن فلسفات الهند واليونان . والشعور بالزمان معناه الشعور بالتاريخ ؛ والشعور بتاريخ الإنسان الخاص ، وبالتاريخ الكلي . والوجود جزء من الأبدية ، ولكنه يستمد دلالاته من الزمان كما يلاحظ يسبرز بحق . وهكذا لا يمكن تعقل الزمان إلا على ضوء المصير الإنساني . وبتركيز الزمان في نقطة واحدة ، وبالععمل على امتداد آثار كل فعل جزئى حتى يشمل الأبدية كلها ، دعمت المسيحية الزمان تدعيا ضخما ، ومذهب « التجسد » يقوم على العكس من ذلك على تصور مشتت للزمان ، هو زمان يجيب على نفسه . والزمان الحافل يبشر بالقبول المباشر للأبدية ، أى قبول تلك الحوادث التي لها دلالة أبدية وزمنية داخل.

الزمان على السواء . ولكن من المؤكد أنه من أشد ضروب الظلم تتحمل المسؤولية على أفعال ارتكبت في لحظة من لحظات الزمان حتى . ولو كانت هذه اللحظة تمتد لتستوعب حياتنا كلها . فالإنسان لا يستطيع في لحظة منفصلة من الزمان أن يصل مطلقاً إلى ما في التجربة والمعرفة من امتلاء ، أو أن يصل إلى رحابة الرؤية التي تجعله يتحمل المسؤولية إلى الأبد وهو شاعر بذلك . ولا يستطيع المرء أن يتحمل طوال الأجيال القادمة مسؤولية ما حدث له في لحظة واحدة من الزمان ، اللهم إلا إذا كانت هذه اللحظة لا تمثل جزءاً من الزمان ، بل إنها تشارك أيضاً في الأبدية ، أي إذا كانت قد تجردت عن الزمان . وليس في طاقة الإنسان أن يحيط بالأبدية في لحظة من لحظات الزمان ، لأن الأبدية فوق الزمان .

وهنا تتخذ المشكلة شكلاً مختلفاً . فإذا أردنا أن نتمثل مصير الإنسان ونهايته من وجهة نظر الزمان المندمج في الأبدية وحيث تكون مجموع الأزمنة والأبدية نفسها مسئولة عن لحظة من لحظات الزمان ، فمعنى ذلك أننا نحيل المصير الإنساني لإحالة موضوعية ، ونستأصله من جذوره لنحيله إحالة مادية . وفي هذا الضوء يصبح « علم أسرار الساعة » ظاهرة طبيعية تتفق مع التفسير الطبيعي للمذهب « الاسكاتولوجي » . eschatological . وبلوغ الأبدية يفترض أن الزمان جزء متكامل من الأبدية ، بدلا من أن يضعه بحسبانه شيئاً

موضوعياً لا متناهياً . . شيئاً يتجرد تماماً من الأبدية فوق الزمانية . وإعادة التكامل للزمان تتم في تلك اللحظة التي تقطع التتابع الزماني للحظات الأخرى وتصبح بدلا من ذلك كلا ذا كيفية أصيلة وغير منقسم . ومثل هذه التجربة عن اللحظة لا يمكن أن تستحيل شيئاً موضوعياً من أجل منفعة المستقبل . أو من أجل الزمان اللانهائي . ويوجد طريقان ممكنان لمعاناة الزمان : أحدهما أن نجرب الحاضر دون تفكير في المستقبل أو الأبدية ، والثاني أن نجعل من الحاضر والأبدية شيئاً واحداً . والموقف الأول يقوم على النسيان ، على انقطاع في الذاكرة باعتبارها جوهر الشخصية ، والحياة في الحاضر وسيلة أخرى لتعريفه . وفضلا عن ذلك فإن هذه اللحظة من النسيان قد تخلو من أية قيمة خاصة ، وقد تشير مثلاً إلى أن الإنسان يستمتع بحالة من النشوة ، أو تستبد به عاطفة ما ، وهما حالتان لا يبدو أنهما يؤديان إلى الأبدية . أما الموقف الثاني فيتغلب على شر الزمان ، ويفضي بنا إلى الأبدية ، وفي هذه الحالة لا تكون اللحظة لحظة نسيان ، وإنما تكون على العكس من ذلك لحظة امتلاء خاص تمثل حياة الإنسان تنيرها الذاكرة لاجزاء من حياته المنعزلة . وهكذا تستطيع الروح أن تتغلب على الخوف والفرع من المستقبل . والشر الذي نعانيه في لحظة من لحظات الزمان لا يؤولف تجربة شاملة ، كما أنه لا يؤثر أى تأثير على ما في المصير الإنساني من امتلاء ، لأنها

تجربة ناقصة تعزل الجزء عن الكل . . غير أن هذه الجزئية وهذا الانعزال هما السبب الذى لا يجعل للمصير الإنسانى حلا محدوداً . واللحظة المولدة للشر تظل مستعبدة للزمان ، وتقتل فى بلوغ الأبدية حتى ولو كانت الأبدية مرادفة للجحيم . وينشأ الطابع القاتل للماضى والمستقبل نتيجة لميلنا إلى إحالة الزمان إحالة موضوعية ، وإلى أن نتمثل الماضى والمستقبل باعتبارهما موضوعين يجب علينا الإذعان لهما . ولكن ، ليس للماضى والمستقبل أى وجود أنثولوجى حينما يتحولان إحالة موضوعية بهذه الطريقة ، والواقع أن الماضى والمستقبل ذاتيان ، وهما جزءان من وجود الإنسان الداخلى فحسب . والعقيدة التقليدية عن الجنة والنار هى فى الواقع من نتائج العمليات الموضوعية .

وللماضى كل المظاهر التى تدفع إلى الاعتقاد بأنه قد تحدد ، وهذا هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن نتحدث به عن الجبرية . . بيد أن هذا ينطوى أيضاً على الإحالة الموضوعية وعلى الإحالة الخارجية للحوادث الداخلية . فحينما تستحيل الأفعال الداخلية إحالة موضوعية تبدو وكأنها تؤلف سلسلة ضرورية من الحوادث ، وأنها تتطور تطوراً محدداً . ولكن ، من التسرع أن نؤكد أن المستقبل ليس محدداً على أية صورة من الصور ، إذ أنه من الممكن معاناة المستقبل بوصفه حرية ومصيراً ، غير أن المصير يستلزم الحرية أيضاً . ومن ثم فهو ليس مرادفاً للجبرية . وقد أشرت من قبل إلى أن نظرية

الكمية quantum ونظريات الانفصال في الفيزياء الحديثة تدعو إلى « اللابيرية » وتنكر القوانين الطبيعية كما كانت تُفهم في القرن التاسع عشر^(١). واليوم تلعب المصادفة دوراً عظيم الأهمية ، والمصادفة لا تستطيع بطبيعة الحال أن تتلاءم مع أية نتيجة محددة ، والمصادفة أقرب إلى الحرية بصورة لامتناهية من القوانين الطبيعية^(٢) ، و« الأنا » فاعلة حرة ، وهي مصير حينها تعاني المصادفة ، فقد يمكن تفسير لقاء حدث مصادفة . لقاء له تأثير دائم على مصير الإنسان — بأنه نتيجة للحرية أو القدر ؛ أو قد يكون تحققاً لعلّة عليا في الوجود ، أو علامة من عالم آخر ، ولكنه لن يكون أبداً نتيجة للجبرية . فهنا علاقة بين الزمان والحرية لم تفلن إليه مطلقاً الجبرية المتسمة بالتطور . والزمان موجود لأن التغير موجود ، ولكن التغير يحدث دائماً في أعماق أغوار الوجود . وإحالة الموضوعية وحدها هي التي يمكنها أن تجعله يبدو نتيجة لسياق محدد ، أو للتطور أو عدم التطور . ولكن هل التغير خيانة للأبدية ؟ هذا الرأي من الآراء الشائعة التي يشترك في اعتناقها هؤلاء الذين عقدوا العزم على التشبث بإيمانهم في النظام الثابت

(١) راجع مجموعة المقالات التي نشرها لوى بروجلي وفياليتون وغيرهما تحت عنوان : « المتصل والمنفصل » ، وهي مجموعة في مجلد واحد تحت عنوان Les Cahiers de la Nouvelle Journée

cf. E. Boutroux, De la Contingence des Lois de la Nature. (٢)

للطبيعة أو المجتمع : غير أن مثل هذا النظام لا وجود له خارج مرحلة موضوعية يمكن أن يصيبها التفكك والتحلل تحت ضغط الأفعال الإبداعية . فالتغير لا يستطيع إذن أن يؤثر على الأبدية ، أو أن يكون خيانة لها ، لأنه لا يتصل بالزمان الأبدى ، وإنما بالزمان الماضى فحسب - الذى يخلق وهم الأبدية ، أما تحول العالم ، وبداية عالم جديد من السموات والأرض فهو أعظم التغيرات وأقطعها . وهذا الشعور دليل على أن الأبدية لا يمكن أن « تعيش » النظام الزمانى .

والشخصية فى علاقة متناقضة مع الزمان ، والشخصية مرادفة للتغير والإبداع المستمر ، وهى مع ذلك ثابتة فى الوقت نفسه ، ومن ثم فهى زمانية من ناحية ما دامت تحقق نفسها فى الزمان ، وهى تتحاشى الزمان من ناحية أخرى كما تتحاشى كل صورة من صور الإحالة المادية بحسبانها خطراً على وجودها . والتحويلات التى تخضع لها الشخصية خلال وجودها تفرض علوها - أى الفعل الذى تتعالى به على نفسها . وتجربة العلو فى أعماق الوجود الداخلية هى عمل من أعمال العلو ، وليست علواً موضوعياً فريض من الخارج ، والعلو الخارجى يحدث فى المستوى الثانوى الموضوعى فحسب ، ويمكن تصور ما هو عالٍ باعتباره تيسراً تتصل به « الأنا » عن طريق عملية باطنة ، وهذا الاتصال الروحى يؤلف فعلاً عالياً ينفذ إلى أعماق الأبدية ، ولا يحتاج إلى الزمان إلا فى العالم الموضوعى . وهكذا

يفضى بنا البحث إلى النظر في مشكلة « الرؤيا » Apocalypse باعتبارها مشكلة من مشكلات الزمان .

وترجع المصاعب التي تعترض فهم « الرؤيا » وتفسيرها إلى هذه الحقيقة . وهي أنها كأي « اسكاتولوجى » (علم أشرار الساعة) تعد كشفاً عن الطبيعة المتناقضة للزمان ، كما أنها ترمز إلى الصراع بين الزمان والأبدية ، وما ينشأ عن هذا الصراع من متناقضات لا يمكن القضاء عليها . وثمة وسيلتان لتفسير « الرؤيا » : الأولى من وجهة نظر المستقبل والزمان ، والثانية من وجهة نظر الأبدية وما فوق الزمان . وحينما نبحث مشكلة التناهي ، ومشكلة نهاية العالم والإنسان يمكننا أن نسأل أنفسنا : هل هذه النهاية مرتبطة بالزمان - أى بالمستقبل ؟ أم هل هي كامنة في الأشياء نفسها ، وفي مصير العالم والإنسان خارج فكرة الزمان والمستقبل . ومن الممكن أن نصوغ تناقض الزمان الذى تنطوى عليه « الرؤيا » كالتالى : إن نهاية الزمان . . كل زمان ، وتحقيق الوجود اللازماني ستم في الزمان ، في المستقبل . وهكذا نجد أن الكشف الرمزي عن الرؤيا يتعلق بالعالم الموضوعي والعالم فوق - الموضوعي على السواء ، وهو تاريخي وفوق التاريخي ، وهو زمانى ، وأعلى من الزمان - أى أبدي . ومن المحال أن نصف الانتقال من الزمان إلى الأبدية أو أن نفكر في العالم اللازماني في عبارات ذلك الجزء من الزمان المفكك

الذى نسميه المستقبل . غير أن التصور يتضمن تناقضاً . لأن اللازمانيّة معناها إلغاء كل ضروب المستقبل ، بل مجرد إمكانية المستقبل . والمستقبل الذى يسبق اللازمانيّة ما زال هو مستقبلنا الزمنى الموضوعى ؛ وهذا يجعل من العسير علينا أن نتصور إمكانية انقطاعه فى أية مرحلة وتحوله إلى ما فوق الزمان . ومن الحق أن هذا الحدث لا يمكن أن يقع فى المستقبل . . فى الزمان ، بل على مستوى آخر . فنحن نواجه المستقبل دائماً من مستوى موضوعى للوجود ، أما « اللازمانيّة » فلا يمكن أن نواجهه من مثل هذا الموقف . فاللازمانيّة معناها نهاية العالم الموضوعى ، وبلوغ الحياة الروحية الباطنية .

وهكذا نجد أن العقائد والتقاليد التى تتبعها الاسكانولوجى المسيحية ممثلة بالمصاعب التى لا يمكن التغلب عليها . . بل إن هذه العقائد والتقاليد لا تلقى أى ضوء على المصير الإنسانى فى انتقاله من الموت إلى نهاية العالم . فكيف يمكن أن نوفق بين موت الإنسان الفردى وبين بعثه مع فناء الكون وبعثه ؟ هذا هو التناقض الأساسى فى الزمان ، تناقض المستقبل ، أعنى المستقبل الموضوعى . وإن ما نسميه بالحياة الأبدية ، ليس هو ما نعينه بالحياة المقبلة . ويؤكد « هيدجر » أن القلق هو الدافع المسيطر على وجود الإنسان الزمانى ، ومقولة « الآنية » Dasein تقوم عنده على أساس الطبيعة المتناهية للزمان ، وعلى فناء الوجود . . فالوجود وجود من أجل

الموت Sein-Zum-Tode . وهكذا نجد أن تعريف الموت عنده هو « الوجود - الموجه - نحو - النهاية » . ويبدو أن « هيدجر » لا يعرف حلاً آخر غيره للوجود ، وإلى هذا الحل يمكن أن نعزو طابع التشاؤم العميق في فلسفته التي لا تلعب فيها الأبدية أى دور . وينطبق هذا القول أيضاً على « برجسون » ، على الرغم من أن فلسفته أشد تفاؤلاً ، ذلك أن الديمومة عنده ليست هي الأبدية (١) .

وتتعارض فكرة الأبدية مع كابوس الزمان النهائى واللاتناهى على السواء ؛ فالزمان ، كما لاحظنا آنفاً هو العلاقة القائمة بين واقع وآخر ، كما أنه يفترض تغييراً في تلك الوقائع وعلاقاتها بعضها ببعض الآخر . والنهاى مرادف للموت ، ولكنه يتصل بالزمان والمكان . غير أن هذه الحقيقة وهى أن التناهى هو الموت تعد دليلاً على لا تنهى الزمان . . فلو أننا افترضنا نهاية الزمان لوقعنا في التناقض ، لأنه لو لم يكن الزمان لا متناهياً لانتفت بذلك نهـاية الوجود ، ولما كان هناك شيء اسمه الموت . فهناك إذن نوعان من اللاتناهى : أحدهما كمى ، والآخر كيفى . وعلى ذلك يمكن الاقتراب من معالجة مشكلة اللاتناهى عن هذين الطريقتين ، فاللاتناهى الكمى فإنـ ولكنه يؤكـد وجود الزمان اللامتناهى . واللاتناهى الكيفى ينتصر

Vide A. Eggenspieler, *Durée et Instant*. (١)

على الموت ، ويؤكد الطابع المنتهى للزمان والقدرة على معالجة شر الزمان . ويعتقد بعض الفلاسفة من أمثال « رنوفييه » أن كل متناه كامل ، وأن كل لا متناه ناقص . هذا هو على التحديد مثار الجدل في الفلسفة القديمة ، وهو صحيح من وجهة نظر اللاتناهي ، ولكنه خاطئ في حدود اللاتناهي الكيني . والأبدية هي على وجه الدقة هذا اللاتناهي الكيني ، وهي وحدها التي تقسم حلاً لتناقض الزمان . والأبدية تقوم في العالم فوق - الطبيعي . . بعيداً عن عالم اللاتناهي الكيني والزمان المنقسم من الناحية الرياضية . والزمان العددي لا يتحكم في الحياة الداخلية ؛ وشدة هذه الحياة تُعَدَّل من طبيعة الزمان ، وتضفي عليه بعداً جديداً . . بيد أن هذه مسألة ينبغي على كل فرد منا أن يحاول كشفها بتجربته الشخصية وحدها . والسعداء لا يحسون بمضي الساعات ، أما الأشقياء فإنهم يتحملون أبدية من العذاب المقيم . وكلنا نعلم كيف يسرع الوقت أو يبطئ وفقاً لشدة الحياة وطبيعة الأحداث التي يتألف منها الوجود الإنساني . وقد يفقد الطابع الرياضي للزمان كل دلالة ، وقد يستطيع الوجود الإنساني أن يحرر نفسه من سيطرة الساعة والنتيجة . . ولو كان علينا أن نحصى الساعات ، فلا شك أننا نصبح تعساء . وكذلك يستطيع الإلهام الإبداعي أن يستغني عن الزمان العددي ، فهو علامة

من علامات الأبدية حينما تتدخل في الزمان . أما غير الأبدى ،
أو ما ليس له أصل أو هدف أبدى . فلا يمكن أن تكون له أية صحة ،
والهلاك مُقَدَّر عليه . والزمان الذى لا يشارك فى الأبدية هو زمان
منحط ، غير أن الزمان يعد أيضاً لحظة من لحظات الأبدية ،
وهذا هو التبرير الوحيد له ؛ وهكذا نرى أن تناقض الزمان مبهم
لأن أساسه التناقض .

وتعذب الإنسان مشكلتان أساسيتان يلقيان الضوء على جميع
المشكلات الأخرى : مشكلة الأصل الأساسى ، ومشكلة المستقبل
والهدف والغاية . وكلتا هاتين المشكلتين ترتبط ارتباطاً لا انفصام
له بفكرة الزمان ، وتشهد كلتاها بأن الزمان هو حقاً مصير الإنسان
الداخلى . . . بيد أن البداية والنهاية ، الأصل والغاية ، تمتد عبر
الزمان . وزمانية الوجود الإنسانى نتيجة لحالة منحطة على الرغم من
أن طبيعته الأساسية فوق - الزمان . غير أن المسار الزمانى للطبيعة
الإنسانية محصور فى المرحلة الوسطى التى تتعرض لشر الزمان المميت .
ولهذا السبب فإن الزمن زانخ بالحنين إلى الماضى وإلى المستقبل على
السواء ، والخوف من المستقبل هو إلى حد ما خوف من الموت ،
وهذا بدوره خوف من الجزاء . وهذا الخوف يثيره فى النفس
الجانب الزمانى من المصير الإنسانى ، وافتقار الزمان إلى التناهى -
أى الخوف من الإحالة للمادية اللامتناهية . وما نخافه من المستقبل

ليس هو الفعل وإنما الموضوع ، وليس ما نستطيع أن نخلقه ، بل ما يمكن أن نحتمله : وقد يوحى إلينا المستقبل بالأمل أو الجزع ، وعلى كل إنسان أن يحيا رؤياه الداخلية التي تقوم على التناقض الأساسى للزمان والأبدية ، والتناهى واللاتناهى . وهذه « الرؤيا » تكشف عن السبل التي نستطيع بها تحقيق شخصياتنا : وهكذا نواجه من جديد مشكلة الشخصية .

التأمل الخامس

الشخصية والمجتمع والاتصال الروحي

الفصل الأول

الأنا والشخصية — الفرد والشخصية —

الشخصية والشيء — الشخصية والموضوع

مشكلة الشخصية هي المشكلة الأساسية في الفلسفة الوجودية^(١). وأنا « أنا » قبل أن أصبح شخصية . فالأنا أولية ولا اختلاف فيها أو تنوع ، وهي لا تفترض مذهباً في الشخصية . الأنا مفروضة منذ البداية ، أما الشخصية فطروحة للبحث . وغرض « الأنا » تحقيق شخصيتها ، وهذا يجريها إلى صراع لا ينقطع ، والشعور بالشخصية ومحاولة تحقيقها مفعان بالألم . وكثيرون يوثرون اطراح شخصيتهم على احتمال العذاب الذي يجلبه عليهم تحقيق هذه الشخصية . وترتبط فكرة الجحيم التي لا يعرف الوجود اللاشخصي عنها شيئاً — بهذه المحاولة الإنسانية للمحافظة على الشخصية وتنميتها . وليست الشخصية

(١) كان هذا الكتاب قد وجد طريقه إلى المطبعة عند ما وقعت على كتاب هارتمان الجديد *Das Problem des geistigen Geistes* . ومضمون هذا الكتاب خليق بالاهتمام ، بيد أن تعريفى للموضوع يختلف اختلافاً أساسياً عن تعريف هارتمان ، ومن ذلك مثلاً أننى لا أعترف بوجود روح موضوعية ، لأن الروح لا يمكن أن تكون موضوعية .

هى الفرد (١) ، لأن الفرد مقولة بيولوجية طبيعية لا تشمل النبات والحيوان وحدهما ، ولكنها تشمل أيضاً الحجر والزجاج والقلم . . أما الشخصية فمقولة روحية ، هى الروح محققة لنفسها فى الطبيعة ، والشخصية هى التعبير المباشر عن صدمة الروح لطبيعة الإنسان الجسدية والنفسية . وقد لا يتمتع فرد لامع بأية شخصية . وقد يكون بعض الرجال الذين يتمتعون بمواهب عظيمة وبالفردية ممن لا شخصية لهم ، بل قد يكونون عاجزين عن بذل المجهود الذى يتطلبه تحقيق شخصياتهم ؛ وقد نقول عن شخص ما إنه يفتقر إلى الشخصية ، ولكننا لا نستطيع فى الوقت نفسه إنكار فرديته . وكان كل من « مين دى بيران » و « رافيسون » يعتقد أن الشخصية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمجهود البشرى الذى لا ينفصل بدوره عن العذاب ، وهذا المجهود متحرر من كل تحديد خارجى . والشخصية ، فوق الطبيعة ، وهى تتصل بالله اتصالاً حميماً ، وهى تفترض ما فوق – الشخصى ، ولا يمكن أن توجد إلا من أجل قوة عليا ومضمون فوق – شخصى . والشخصية قبل كل شئ مقولة من مقولات القيمة axiological ، هى تحقيق لغاية وجودية ، أما الفرد

(١) يميز « ماريتان » من وجهة نظر الفلسفة التومية (نسبة إلى القديس توما الأكويني بين الفرد كجزء ، والشخصية ككل . انظر كتابه « النظام الزماني والحرية »
Du Règime temporel et de la Liberté

فلا يفترض بالضرورة مثل هذه الغاية ، ولا يضمنى على الحياة أية قيمة من ناحية أخرى .

والشخصية . ليست جوهرية بأى معنى من المعانى ، وتصورها على أنها جوهرية معناه أن نتخذ موقفاً طبيعياً لا وجودياً . ويعرف « ماكس شيللر » الشخصية تعريفاً أكثر صحة بأنها اتحاد أفعالنا بإمكانيات هذه الأفعال^(١) . ويمكن تعريف الشخصية أيضاً بأنها وحدة معقدة ، مؤلفة من الروح والنفس والجسم . فإن أى وحدة روحية مجردة ينقصها التنوع والتعقيد لا يمكن أن تؤلف شخصية ، فالشخصية شاملة إذ تستوعب الروح والنفس والجسم جميعاً . والجسم جزء متكامل مع الشخصية ، وله مكانه لافى المجال المادى فحسب ، بل فى المجال الإدراكى أيضاً .

والشخصية رمز أيضاً على التكامل الإنسانى ، وعلى القيم الدائمة ، وعلى صورة ثابتة فريدة خلقت وسط تدفق لا ينقطع جريانه . وبهذه الطريقة تحفظ الذاتية الفردية للجسد رغم التجدد التام والتغير اللذين يعتريان تركيبها المادى . وتفترض الشخصية شيئاً أبعد من ذلك ألا وهو وجود مبدأ مظلم عنيف لا عقلى ، كما تفترض قدرة فى الروح على معاناة الانفعالات العارمة ، وكذلك تفترض أيضاً انتصار الروح النهائى

Max Scheller, Der Formalismus in der Ethik und die (١) .
materiale Werthetik.

الدائم على هذا المبدأ اللامعقول . وعلى الرغم من أن جذور الشخصية تمتد في اللاوعي ، فإن الشخصية تقتضى وعياً ذاتياً حاداً ، وشعوراً يوحدتها وسط ما يحيط بها من تغير . والشخصية مرهفة الحس بالنسبة لكل تيارات الحياة الاجتماعية والكونية ، وهى مفتوحة على عديد متنوع من التجارب ، ولكنها تحاذر من أن تفقد ذاتيتها في المجتمع أو في الكون ، والنزعة الشخصية تتعارض مع وحدة الوجود الكونية والاجتماعية على السواء . ومهما يكن من أمر فللشخصية الإنسانية مضمون وأساس ماديان ، وهى لا يمكن أن تكون جزءاً من أى 'كل اجتماعى أو كونى' (١) ، فإن لها صحة validity مستقلة تمنعها من أن تتحول إلى وسيلة . وهذه بديهية من النوع الأخلاقى . . . ذلك النوع الذى مكّن « كنت » من التعبير عن حقيقة خالدة بطريقة شكلية خالصة . وليست الشخصية من وجهة النظر الطبيعية سوى جزء دقيق من الطبيعة ؛ وهى من وجهة النظر الاجتماعية جزء ضئيل من المجتمع ؛ ولكنها من وجهة النظر الوجودية والفلسفة الروحية لا يمكن أن نتصور الشخصية على أنها شيء جزئى فردى فى مقابل ما هو عام أو كلّى . وهذا القضاء الذى يميز الحياة الطبيعية والاجتماعية لا يمكن أن ينطبق على الشخصية الإنسانية ، وما فوق - الشخصى

(١) انظر كتاب ليثى برول القيم « النفس البدائية » L'Anc Primitive وخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الفردى والجماعى فى المجتمعات البدائية .

يساعده على بناء الشخصية ، بينما يكون العام أساس الجزئى دون أن يحول الشخصية إلى وسيلة . وهنا يكمن سر الشخصية : سر يقوم على تعاضل النقيضين . والخطأ الذى تقع فيه الزعة إلى الشمول - التى كان ينبغى أن تجعل من الشخصية جزءاً عضوياً من العالم - يكمن فى تصورهما اللاعضوى للشخصية . وجميع النظريات الاجتماعية ذات طابع لاشخصى . وهى تخلع على الشخصية وظيفة عضوية بحتة . وينبغى علينا لكى نفهم الشخصية أن نلتمس العلاقة بين الجزء والكل لا من وجهة النظر الطبيعية ، بل من وجهة النظر التقييمية axiological ؛ فالشخصية لا يمكن أن تكون جزءاً على الإطلاق ، ولكنها دائماً كل واحد ؛ وهى لا يمكن أن تكون من معطيات العالم الخارجى أبداً ، ولكنها من معطيات العالم الداخلى للوجود دائماً أبداً . وهى ليست موضوعاً ، ولا مكان لها فى العالم الموضوعى المجرد . هى ليست من هذا العالم ، وحينما أواجه « الشخصية » فإننى أكون فى حضور « أنت » هى ليست موضوعاً أو شيئاً أو جوهرراً ، كما أنها ليست صورة موضوعية للحياة النفسية - أى موضوع علم النفس . وهكذا يصبح انتصار الشخصية لإلغاء العالم الموضوعى . وللشخصية « صورة » image - أى شكل عينى ؛ بيد أن هذه الصورة تعبير عن كل ، وليست جزءاً على الإطلاق . والشخصية هى التحقق الذى يتم داخل الفرد الطبيعى لفكرته ، أو للغرض الإلهى الذى يسعى إليه . وهى لذلك

تفترض الفعل الخالص ، والانتصار على الذات . الشخصية روح ،
وهي على هذا الأساس مضادة للشيء ولعالم الأشياء . . عالم الظواهر
الطبيعية ، وهي تكشف عن عالم الناس . : عن العالم الكائنات العينية
بفضل علاقاتهم واتصالهم الوجودي . والشخصية تفترض الانفصال .
ومن ثم فهي تتنافى مع الواحدية . ولأنها ضمير فهي لا يمكن أن
تحدد بأي تركيب نفسي - فزيائي ، بل تمتد جذورها في نظام
آخر . الشخصية حياة واحدة فريدة وتاريخ . والوجود تاريخي دوماً .
وعلى الرغم من أن فلسفة « شترن » ذات نزعة عقلية أساسية
إلا أنها شخصية في وضعها للتعارض بين الشخصية والشيء^(١) ، وهو
تمييز يحل محل التمييز القديم بين الروح والمادة . ويعرف « شترن »
الشخصية بأنها ذلك الشيء الوجودي الذي يستطيع أن يؤلف - رغم
ما فيه من تعدد - وحدة ذات أصالة وقيمة ، وهو رغم كثرة وظائفه
الجزئية - وحدة تتميز بالاستقلال والغاية . وهذا التمييز صحيح من
وجهة النظر الفزيائية كما هو صحيح من وجهة النظر
النفسية . والصفة الأساسية للشخصية في نظر « شترن »
هي الوحدة المتعددة ، الشخصية كل متكامل ، وليست حاصلًا لمجموع
الأجزاء ، وهي غاية في ذاتها ، بينما « الشيء » وسيلة لغاية ما .

(١) يمكن أن نجد عرضاً موجزاً لهذه النظرية في كتابه Grundgedanken
der personalistischen Philosophie أما كتاب شترن الرئيسي فهو Person und
Sache. System der Philosophischen Weltanschauung

والمملكة التي تجعل من الإنسان فاعلاً حراً هي الصفة الأساسية للشخصية .
ويضع « شترن » نظاماً تصاعدياً لشخصيات يتجاوز بعضها البعض
الآخر ، بل إنه يتورط فيضع الأمة في هذا النظام التصاعدي^(١) .
وهنا يكمن التفاهت في مذهبه ، فالأمة فرد ، ولكنها ليست مقولة
شخصية . غير أن « شترن » استطاع على الرغم من ذلك أن يميز عدداً
من السمات الخاصة التي تفرق بين الشخصية والشيء . ولكن تعريفه
عقلي كالأغلبية العظمى من التعاريف ، ومن ثم فإن مذهبه الشخصي
لا يمكن أن يدعى أنه وجودى بالمعنى الصحيح ، وماهية الشخصية
تفلت من بين يديه ، ونزعت الشخصية ليست إنسانية على الأخص
لأن مقولة الشخصية عنده تشمل الموضوعات والمجموعات التي لا يعود
فيها الإنسان مركزاً للاهتمام . وأهم الصفات التي تميز الشخصية عن
« الشيء » هو أنها تستطيع معاناة الحزن والفرح ، وهي تمتلك تلك
الحساسية التي تفترق إليها - الحقائق فوق - الشخصية ، والشعور
بمصير فريد غير منقسم هو أهم مقوماتها . وهذا هو الجانب الإعقل
المطلق من وجود الشخصية ، بينما تؤلف حرية الاختيار جانبها العقلي .
والصفة الأساسية للشخصية لا تقوم في علمها بالغايات ، وإنما في

(١) ويدعو جرفيتش إلى مذهب مضاد للفردية cf. G. Gurvitch, L'Idee de
Droit Social حيث لا يوجد نظام تصاعدي ، وهو بذلك مدين « لكاروس »
و « برودون » بشكل واضح .

قدرتها على تحقيق خليط متناقض من الحرية مع المصير المكتوب أو المقدّر حينما تجتاز مصيراً محفوفاً بالمكاره .

ومن طريف ما يذكر أن الكلمة اللاتينية "persona" معناها قناع ، ولهذه الكلمة ارتباطات مسرحية ، فالشخصية هي أساساً قناع يستخدمه الإنسان لا ليظهر به أمام العالم فحسب ، بل ليحمي نفسه من تعاسته أيضاً . وهكذا نجد أن التمثيل والعرض لا يرمزان إلى رغبة الإنسان في تمثيل دور الحياة فحسب ، وإنما يرمزان أيضاً إلى حاجته لحماية نفسه من العالم المحيط به ، وإلى الاحتفاظ بذاتيته في أعماق الوجود^(١) . وللغريزة المسرحية دلالة مزدوجة ، فهي من ناحية نتيجة لظروف الإنسان الاجتماعية وحياته وسط أقرانه من الناس الذين يود أن يمثل بينهم دوراً ، وأن يشغل مركزاً . فالغريزة المسرحية اجتماعية بطبيعتها ، وهي ترمز من ناحية أخرى إلى توحد « الأنا » مع « أنا » أخرى أو حلولها في شخصية أخرى وهذه بلا شك علامة على أن الشخصية قد أخفقت في التغلب على عزلتها في المجتمع ، وفي الاتصال الطبيعي بين الناس ، والإنسان وحيد دائماً في تنكّره . وقد حاولت الطقوس الديونيزيوسية الانتصار على العزلة بإلغاء الشخصية . والعزلة لا يمكن القضاء عليها حقاً إلا بالاتصال الروحي ، وبمعرفة العالم الروحي ، لا في العالم الاجتماعي المألوف بين

(١) انظر الكتاب المذكور آنفاً من تأليف « إفرانوف » Evreinoff

الناس وما بينهم من علاقات موضوعية . وحينما يتحقق الاتصال الروحي الحقيقي تصبح الشخصية نفسها ؛ وتخضع لما تمليه عليها طبيعتها بدلا من أن تحل في « أنا » أخرى ، وهي تتحد مع « الأنت » وتحتفظ بذاتيتها في الوقت نفسه ، ولكن حينما تنغمس الشخصية وسط الجموع . . وسط العالم الموضوعي ، فإنها تسعى لأن تلعب دوراً مرسوماً ، وأن تحل في الآخرين ، ومن ثم تكف عن أن تكون شخصية ، بل مجرد شخص أو فرد . والمركز الاجتماعي يتطلب عامة القيام بدور ، واتخاذ قناع ، وتجسيد شخصية مفروضة من الخارج . غير أن الشخصية في المستوى الوجودي والمستوى فوق الطبيعي وفوق - الاجتماعي ، تصر على أن تكون نفسها ، ويسعى الإنسان للعثور على انعكاسه الخاص في ملامح إنسانية أخرى - أي في « الأنت » - وهذا الشوق إلى الانعكاس انعكاساً حقيقياً كامناً في الشخصية وصورتها ، وهذه الصورة تبحث عن مرآة أمينة ، وهذا بدوره ينطوي على شيء من الترجسية ، والحب ، وصورة الحب ، مرآة أمينة ، هي هذا الاتصال الروحي المنشود . وثمة شيء يبحث على الأسى في التصوير الفوتوغرافي الذي لا يعكس الملامح العاشقة وإنما يحيلها إحالة موضوعية ، وبذلك يسلبها تعبيرها الصحيح .

وليس ثمة ما هو أكثر دلالة ، ولا أكثر قدرة على انعكاس

سر الوجود من الصورة الإنسانية^(١) ، وهى ترتبط ارتباطاً وثيقاً
بمشكلة الشخصية ، وهى كشعاع من الضوء الصادر عن العالم الملمع
بالأسرار للوجود الإنسانى - الذى يعكس العالم الإلهى أيضاً - تهتك
حجب العالم الموضوعى . وبفضل ذلك تستطيع الشخصية أن تدخل
فى اتصال روحى مع شخصيات أخرى . ولا مجال للمقارنة بين
الإدراك الحسى للملامح وبين الظاهرة الفزيائية ، فذلك اتصال
النفس بالروح ، ومن الواضح أن الإنسان كائن متكامل غير منقسم
إلى جسد وروح ، وإلى جسد و نفس ، فهو يرمز إلى انتصار
الروح على مقاومة المادة ، وهذا هو حقاً تعريف برجسون للجسد ،
ولكنه ينطبق قبل كل شئ على الصورة الإنسانية ، وليس تعبير
العينين موضوعاً أو ظاهرة فزيائية ، فهو التحقق الخالص للوجود ،
وظهور الروح فى صورة عينية . والموضوع يخدم الغايات الإنسانية
فحسب ، والصورة الإنسانية لا وجود لها إلا من أجل الاتصال
الروحى . وقد لاحظ « شترن » بحق أن وجود الشخصية وراء
ما هو نفسى وفزيائى .

وقد تستطيع « الأنا » تحقيق نفسها ، وأن تصبح شخصية ،
ولكن هذا التحقيق يصاحبه دائماً وأبداً التحديد الذاتى وخضوع

(١) cf. M. Picard, Das Menschengesicht.

الذات الحر لما هو فوق - الشخصى ، وإبداع القيم فوق - الشخصية ، والهروب من الذات ، والنفاذ إلى ذوات أخرى . وقد تظل الذات أيضاً عاكفة على نفسها مستغرقة فيها ، عاجزة عن أن تكون فى توحيد مع الآخرين ، غير أن التركيز الذاتى قاتل لتطور الشخصية ، وهو العقبة الكبرى فى سبيل تحققها ، أما التطور الحر للشخصية فيستبعد الاهتمام بالذات ، ويقوم كلية على تطلع الذات إلى الاتصال بال « أنت » وال « نحن » . والشخص الممرکز حول نفسه خالٍ من كل شخصية ومن كل شعور بالواقع ، والعالم الذى يعيش فيه يمجج بالتهاويل والأوهام والسراب . أما الشخصية فتفتقر شعور بالوقائع والقدرة على فهمها . وتفرض الفردية المتطرفة إلى انتفاء الشخصية ، والشخصية اجتماعية من وجهة النظر الميتافيزيقية لأنها تشعر بالحاجة إلى الاتصال بالآخرين : وعلم الأخلاق ذو النزعة الشخصية يتجه أيضاً ضد النزعة إلى التمرکز حول الذات (١) التى تهدد احتفاظ الإنسان بذاتيته ووحدته وشخصيته . والتمرکز حول الذات يمكن أن يؤدى حقيقة إلى تخطيط هذه الذاتية وتفتيتها إلى لحظات متميزة غير مرتبطة بأى خيط من خيوط الذاكرة ، والرجل العاكف على نفسه قد لا تكون له أية ذاكرة ، بل قد يفترق إلى ماهية الذاتية الشخصية ووحدتها نفسها . والذاكرة ظاهرة روحية ،

cf. Berdyaev, The Destiny of Man. (١)

وهي محاولة روحية للمحافظة على وجود الإنسان من تأثير الزمان الذى يصيبهما بالتفكك . وتأثير الزمان الضار هو تفكيك وحدة الشخصية إلى أجزاء منفصلة ، غير أن هذا الضرر لا قدرة له على خلق شخصية متكاملة على صورته ، وهكذا يبقى دائماً عنصر من عناصر الخير ، والنضال من أجل الاحتفاظ بالشخصية يوجه أيضاً ضد جنون العظمة ، وضد الجنون عامة . والتوقف عن هذا النضال قد يؤدى إلى اختلال القوى العقلية وفقدان كل إحساس بالواقع : وتعانى النسوة المصابات بالهستيريا من اختلال التوازن عادة ، وهن يستغرقن فى « الأنا » ، وهى حالة ذهنية مدمرة تماماً للشخصية : والشخصية المنقسمة نتيجة أيضاً لهذا التركيز حول الذات . والنزعة الانعزالية - وإن لم تكن غير رياضة ذهنية فى الفلسفة - مرادفة فى علم النفس لانتقاء الشخصية ، وإذا كانت « الأنا » مكتفية بذاتها ، فلا مجال لإثارة مشكلة الشخصية . وثمة أشكال مختلفة من الأنانية ، بعضها سطحي شائع ، وبعضها الآخر متطرف مثالى . والمثالية الأنانية ليست ملائمة مجال لتطور الشخصية . والفلسفة المثالية كما ظهرت فى الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر تؤدى مباشرة إلى النزعة اللاشخصية ، ويتضح ذلك خاصة فى نظرية « فخته » عن « الأنا » التى انتزع منها كل الصفات الإنسانية . وتتجلى الآثار الضارة لهذه النزعة اللاشخصية فى مذهب « هيجل » خاصة عن الدولة .

والواحدية في أية صورة من صورها لا تتفق مع النزعة الشخصية :
 وفكرة الشخصية تقتضى الثنائية . والمذهب الواحدى عن « الأنا »
 الكلية لا يتفق في شيء مع مذهب الشخصية . ومهما يكن من أمر
 فإننا قلنا نعر على النزعة الشخصية في الفلسفة^(١) . والمذاهب العقلية
 كلها واحدية بلا استثناء ، وقد ظل لغز الشخصية محيراً أشد الحيرة
 للفكر الفلسفى باعتباره أكثر الألغاز اعتماداً على الوحي لحله . وليست
 الشخصية ظاهرة طبيعية - كما هي الحال بالنسبة للفرد ، كما أنها
 ليست من معطيات العالم الطبيعى أو الموضوعى . والشخصية صورة
 خلقت على مثال الله^(٢) ، وهذه هي دعاها الوحيدة للوجود ، فهي
 تنسب إلى النظام الروحى ، وتكشف عن نفسها في مصير الوجود :
 وجوانب المعرفة التى تعزو الصفات الإنسانية إلى الله ترتبط ارتباطاً
 وثيقاً - رغم ما تقوم به من تشويه غالباً - بمصير الشخصية ،
 وبالتشابه المباشر بين الصورتين الإلهية والإنسانية ، وهذا أقوى دليل
 على التمييز الحقيقى بين الشخصية والتمركز حول الذات .

ويوجد الأساس الأنثولوجى للشخصية الإنسانية تبعاً للمسيحية -
 في القلب الذى لا يمثل عنصراً متبايناً للطبيعة الإنسانية ، بل كلاً
 متكاملًا ، وهى تمثل أيضاً ماهية المعرفة الفلسفية للإنسان ، والذكاء

(١) يعتقد الأب « لابرثونير » أن النزعة الشخصية هي الفلسفة المسيحية
 الوحيدة ، وقد بدأت الفلسفة الشخصية « بمين دى يران » .
 (٢) هذه هي النظرية المسيحية وهى تخالف معتقدات المسلمين .

وحده لا يمكنه أن يؤلف مثل هذا الباب للشخصية الإنسانية ،
وفضلاً عن ذلك فإن علم النفس وعلم الإنسان المعاصرين يرفضان
التقسيم القديم للطبيعة الإنسانية إلى عناصر عقلية وإرادية ووجدانية ،
فالقلب ليس واحداً من هذه العناصر المتميزة ، وإنما هو موطن
الحكمة ، وعضو الضمير الأخلاقي ، والعضو الأعلى لكل تقويم .
ومن الضروري التمييز بين المعنيتين اللتين يمكن بهما تفسير فكرة
الشخصية ، ذلك أن وجود الشخصية وجود متميز أصيل ،
ولا ارتباط بينه وبين أى وجود آخر . والفكرة التى تكمن وراء
الشخصية أرسطراطية بمعنى أنها لا تستطيع أن تقبل أى تشويش ،
وإنما تقتضى الاختيار ومستوى كيفية معيناً ، وهكذا تصبح مشكلة
الشخصية مشكلة عامة هى مشكلة الشخصية التى لها رسالة معينة ،
وهدف فى الحياة ، ولها القوة الخلاقة للوصول إلى هذا الهدف .
وانتشار الأشكال الديمقراطية فى مجتمع ما قد يساعد على تحطيم
الشخصية ، والوصول إلى مستوى عام عادى وإحالة الناس جميعاً
إلى هذا المستوى ، وأخيراً خلق شخصيات « لا شخصية » : وهذا
التأكيد يمكن أن يغرينا باستنتاج أن أساس التاريخ والحضارة يقوم
على تنمية عدد ضئيل من الشخصيات الاستثنائية ذات أصالة كيفية
و ذات مواهب إبداعية خارقة ؛ وقد نستنتج من ذلك أن الغالبية
العظمى من البشر قد قدر عليهم أن يتبعهم حياة لا شخصية مغمورة ،

وربما كان هذا الحل مقبولا من وجهة النظر الطبيعية ، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للمسيحية ، إذ تؤكد المسيحية أن لكل إنسان القدرة على أن يصير شخصية ، وينبغي أنه تتاح له الفرصة ليصل إلى هذه الغاية . ولكل شخصية إنسانية قيمة باطنية ، وكل الناس سواء أمام الله ، وكلهم مدعوون لاقتسام الحياة الأبدية والمشاركة في مملكة الله . وما نجاهه من عدم مساواة عميقة الجذور بين مواهب الناس وصفاتهم ورسالاتهم وسجاياهم لا تناقض هذا الغرض . وتقوم المساواة في حالة الشخصية على أساس نظام تصاعدي للصفات الأصيلة المتنوعة ، ولا يتحدد عدم المساواة الأنتولوجي بين الناس بالمركز الاجتماعي الذي يعد انقلاباً للنظام التصاعدي الصادق ، وإنما تحدده صفاتهم الحقيقية ومواهبهم ومزاياهم . وهكذا يمزج مذهب الشخصية بين المبادئ الأرستقراطية والديموقراطية وأى مذهب ميتافيزيقي يقوم على أساس المبادئ الديموقراطية الخاصة خليك بأن يسىء فهم مشكلة الشخصية ، وإساءة الفهم نتيجة لخطأ روحى أكثر من أن تكون نتيجة لخطأ سياسى .

الفصل الثاني

الشخصية والعام - الشخصية والنوع - الشخصية
وما فوق - الشخصي - اللوحادية ومذهب
الكثرة - الواحد والمتعدد .

ترتبط مشكلة الشخصية أيضاً بمشكلة الجزئ والكل التقليدية كما تنظر إليها الفلسفات الواقعية والاسمية ، ومن الشائع أن المذهب الاسمي أكثر ملاءمة للشخصية من المذهب الواقعي . ولقد مالت التيارات الفردية في الفكر الأوربي إلى أن تكون اسمية دائماً ؛ بينما لم تقم مشكلة الشخصية أو الفردية في الفلسفة اليونانية بأى دور على الإطلاق ؛ وكان من الظاهر أن الأفلاطونية غير قادرة على إدراك إمكانية الانتقال من العدم إلى الوجود ، إذ كانت ترى أن الوجود أصبح فردياً حين أضيف إليه العدم فحسب ، وأن الوجود يصبح عاماً حين نجرده من العدم . بيد أن مشكلة « العام » قد أسىء وضعها في أغلب الأحيان لأن أصلها الاجتماعي والموضوعي كان من نصيبه التجاهل عادة . و « العام » The general ليس مقولة وجودية ، ولكنه مقولة اجتماعية بحتة . و « العام » - باعتباره مضاداً

لما هو فردى - لا يكون حقيقياً إلا إذا كان هو نفسه فردياً فريداً ،
أما العام الافردي فهو مقولة منطقية أكثر من أن يكون مقولة
أنطولوجية ، ودلالته المنطقية تتحدد بدرجة الاتصال القائمة بين
وعين لا رابطة من الاتصال الروحي بينهما ، وبعبارة أخرى ،
مادامت اللفظتان : موضوعية واجتماعية ، مترادفتين فإن طبيعتهما أساساً
اجتماعية . وتصور « العام » نشأ نتيجة لظروف اجتماعية لا صلة بينها
وبين الاتصال الروحي ، وهذا التصور - أى تصور العام - يقيم
نوعاً من الذاتية يجعل الاتصال العادى ممكناً ، ولكنه لا يفيد من
ناحية خلق « الألفة » ، أو « الاتصال الروحي » الداخلى . وهذا
هو حقاً العامل الحاسم فى مشكلة الشخصية . والعمليات الموضوعية
والاجتماعية تفضى بنا إلى العدد الذى يصبح مقياساً للأشياء جميعاً فى
مجال « العام » ، وقانون العدد يتحكم فى المجتمع ، بل تمتد سيطرته
أيضاً على المعرفة فى شكلها الاجتماعى . وحيثما يسود قانون العدد ،
ويتعايش الجزء مع الكل ، فهنا نواجه الموضوع باعتباره عقبة فى
سبيل الوجود الحقيقى أو الحياة الروحية . والحياة الروحية لا تحسب
حساباً للعدد ، وإنما رمزها « الوحدة » unity ، وهى لا تهتم
بمقولات العالم المنقسم ، أو الكل أو الجزء ، أو العام والفردى .
ويرى « كيركجورد » من وجهة النظر الدينية أن للفرد الأولوية على
النوع ، وأنا على استعداد تام لتأييد هذا رأى على شرط أن نحل

كلمة « الشخصية » محل كلمة « الفرد » وهى تنتمى إلى المقولة ذاتها التى تنتمى إليها فكرة النوع . وحينما نعرف الشخصية فن المهم أن ندركها على أنها كل ، وليست جزءا ، بل ولا يمكن أن تكون جزءاً فى لحظة من اللحظات . وليست الشخصية شيئاً جزئياً فى مقابل ما هو عام ، وهى لا يمكن أن تكون جزءاً بالنسبة للمجتمع أو بالنسبة لأى كل عام إلا حينما تتحول تحولا موضوعياً . بيد أن الشخصية لا يمكن أن تكون من الناحية الباطنية جزءاً من أى جنس كالطبيعة أو المجتمع . . الشخصية روح وهى تنسب إلى عالم الروح الذى يتجاهل تماماً كل ارتباط بين الجزء والكل ، بين الفردى والعام .

والعزلة هى النتيجة المباشرة للضغط الذى يفرضه العالم الطبيعى والاجتماعى على الشخصية لتحويلها إلى موضوع ؛ ولكن ، للشخصية وظيفة خالقة عليها أن تمارسها فى الحياة الاجتماعية والكونية ؛ ومن الناحية الروحية لا يمكن عزل الشخصية لأنها تفترض وجود الآخرين . : وجود « الأنت » و « نحن » دون أن تصبح فى الوقت نفسه جزءاً أو وسيلة : وعزلة الأنا تتولد عن وجودها الموضوعى ، وتحدث فى العالم الطبيعى وحده : ويتمثل عدم انطباق مقولة العدد على الشخصية أحسن تمثيل فى هذه الحقيقة وهى أن شخصية إنسانية واحدة قد تكون أفضل من شخصين ، أو من عدد كبير من

الأشخاص ، بل من مجتمع بأسره . فليس عشرة رجال ضعف خمسة ، وليس مائة عشرة أضعاف عشرة .

والشخصية هي المقولة الرئيسية في المعرفة الوجودية ، وكلتا النزعتين الجزئية والكلية سواء في الخطأ باعتبارهما نتاج الفكر العقلي الخالص الخاضع لقوانين العالم الموضوعي . والتضاد القائم بين الكلي والجزئي تضاد موضوعي خاص . وليست الشخصية شيئاً متحيزاً أو جزئياً ، وهذا واضح فعلاً في أنها لا تولف مطلقاً جزءاً من شيء . والجزئي لا يمكن أن يحيط بالكل ، وخطأ النزعة الجزئية يكمن في محاولتها إضفاء صفة الكلية على الجزئي ، وهذه بلا شك محاولة خطيرة . ولأن للشخصية مضمونا كلياً ، فإنها تتميز عن الجزئي والتحيز على السواء ، وهي تستطيع أن تفعل ما لا يستطيع جزء ما أن يتطلع إليه ، فهي تستطيع أن تحقق نفسها في أثناء العملية التي تجعل بها مضمونها كلياً . فهي وحدة وسط التعدد ، ومن ثم تستطيع أن تفهم الكون . أما من وجهة نظر العالم الموضوعي ، فإن وجود الشخصية تناقض ما في ذلك شك ، فالشخصية هي التضاد المجسد للفردى والاجتماعى ، للصورة والمادة ، للمتناهى واللامتناهى ، للحرية والمصير . ولهذا السبب فإن الشخصية لا يمكن أن تكون كلاً كاملاً ، لأنها ليست من المعطيات الموضوعية ، فهي تشكل

وتخلق نفسها لأنها ديناميكية ، وهى أساسا اتحاد المتناهى باللامتناهى ، ومن الممكن أن تنحل إلى لا شىء عندما تتخطى حدودها ودعامتها ، وحينما تنتقل إلى اللامتناهى الكونى . ولكن الشخصية لا يمكن أن تكون صورة أو مشابهة لله إن لم تكن لها قدرة لا متناهية ، فما من شىء جزئى يستطيع أن يحيط بهذا المضمون اللامتناهى ، والشخصية هى وحدها التى تستطيع القيام بهذا الدور لأنها غير منقسمة ، وفى هذا يكمن سرها الرئيسى . والشخصية الإنسانية هى وحدها التى تمثل النقطة التى تقاطع عندها عوالم متعددة لا يتضمنها أحد هذه العوالم تماما . ولهذا فإنها لا تنتسب إلا انتسابا جزئيا - لأى مجتمع أو دولة أو طائفة ، أو حتى للكون ، ومن ثم فإن الشخصية توجد على مستويات متعددة ، ووجود المستوى الواحد الذى تدعو إليه الواحدية لا يمكن إلا أن يقضى على أساس الشخصية ويحطمه ، وما دامت الشخصية شاملة ، فإنها لا تقتصر على مستوى معين أو نظام خاص ولو أنها تفرض حقيقة تتجاوز دائما إدراكها المباشر . والمذهب الاسمى الذى يتخذ طابعا منطقيا لا يستطيع أن يضع الأسس للمذهب فى الشخصية ، لأنه يميل إلى تقسيم الواقع وتفكيك الشخصية ، وبالتالي فهو عاجز عن إدراك الشخصية باعتبارها كلا .

والأفلاطونية ليست فلسفة شخصية ولكنها فلسفة ذات مبادئ

عامة ، والوحى المسيحى باعتباره متضمناً لفكرة الشخصية ، ومن ثم لا يستطيع أن يعبر تعبيراً ملائماً عن طريق المقولات الفلسفية اليونانية ، قد أسهم بمضمون جديد تماماً . وكذلك لم تستطع نظرية الشخصية التى تعرضها الفلسفة الهندوسية^(١) ، وهى أعمق فى أغلب الأحيان ، على الرغم من أن الواحدية ليست صنعتها الوحيدة ، حيناً نرى تنوع المذاهب الهندوسية الفلسفية ؛ و « الأتما » Atma هى أساس الأنا ، ولباب الشخصية ، و « البراهما » هو الألوهية اللاشخصية ، ومن الممكن حقاً تفسير مذهب « الأتما » بالمعنى الشخصى . وقد كان مذهباً الواحدية والكثرة فى تاريخ الفكر الفلسفى على طرفى نقيض دائماً ، وكان من العسير جداً التوفيق بينهما . والمشكلة الأساسية هى كيف نوفق بين وحدة الشخصية الإلهية مع كثرة الشخصيات الإنسانية . والمسيحية هى التى تمسك وحدها بمفتاح هذه المشكلة ، ومن ثم تساعد على إثراء معرفتنا الفلسفية ، ويعتقد « دلتاى » بحق أن العلم الميتافيزيقى حقيقة تاريخية محددة بينما الشعور الميتافيزيقى بالشخصية أبدى^(٢) ، ولم تستطع أية نظرة ميتافيزيقية تنزع نزعة

(١) انظر الكتابين الحديثين عن تاريخ الفلسفة الهندوسية :

D. Strauss, *Indische Philosophie*, and R. Grousset, *les Philosophies Indiennes* —

cf. Rene Guénon, *L'Homme et son Devoir Selon le Vedanta*.

cf. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. (٢)

عقلية أن تعبر عن هذا الشعور ، فالفلسفة الوجودية هى التى تستطيع وحدها أن تضع مشكلة الشخصية .

وهناك مقولات مختلفة للفردية فى العوالم الموضوعية والطبيعية والاجتماعية ، والأمة واحدة من هذه المقولات ؛ والإنسانية لا يمكن تصورهما فى حدود وحدة مجردة لا كيفية ، لأنها وحدة عينية كيفية تشمل كل مقولات الفردية . وينبغى الاستثناء فى حالة الدولة التى ليست إلا وظيفة بسيطة دون أن تكون لها قيمة أنتولوجية . بيد أن هناك اختلافاً بين القيم الحقيقية التى نلقاها فى العالم الموضوعى كالإنسانية والمجتمع والقومية ، وبين الشخصية الإنسانية ، فإن القيم الأولى لا تستطيع أن تشعر بالغبطة أو الحزن بينما نجد أن الشخصية الإنسانية مظهر حى عيى ، ومن وجهة نظر الوجود الداخلى للإنسان ومصيره ، فإن هذه القيم على الرغم من أنها تبدو أعلى من الإنسان ، فهى محمولات وصفات كامنة^٣ فى الشخصية الإنسانية ، والشخصية تحقق نفسها عيياً عن طريق القيم الكيفية المعبر عنها فى العلاقات القائمة بين جماعة أو أخرى فى المجتمع أو الأمة أو الإنسانية ، ولكن بوصفها صورة وشبهة بالله ، فإن لها قيمة أنتولوجية أعظم كثيراً من الحقائق فوق الشخصية التى تسود العالم الموضوعى .

وهذه القضايا يمكن أن تنطبق أيضاً على مشكلة العلاقة بين الشخصية والفكرة أو (المثال) idea : وقد يقوم أساس وجود

الشخصية في الولاء لفكرة قد تضحي بنفسها - بل ينبغي في بعض الأوقات أن تضحي بنفسها في سبيلها . ولكن لا ينبغي مطلقاً أن ننظر إلى الشخصية على أنها وسيلة وأداة لخدمة فكرة ما . بل إن الفكرة يجب أن تكون على العكس من ذلك وسيلة وأداة لتحقيق الشخصية بواسطتها نفسها . . . وتنمو وترتقى ارتقاءً كيفياً . وفي تضحية الشخصية وتكريسها وموتها إن اقتضى الأمر من أجل فكرة ، تؤكد الشخصية أعلى أنواع صحتها ، وتكتسب أخيراً التعبير الرمزي عن الأبدية ، وهي تركز في نفسها سر الوجود والخلق كله . والشخصية تمثل أعلى مكان في سلم القيم غير أن قيمتها العليا تنغرض مضموناً كافياً يتجاوزها ، أو عنصراً أعلى من الشخص تكون بالنسبة إليه أكثر من مجرد أداة . فالله الذي هو المصدر لكل قيمة - لا يمكن أن يستخدم الشخصية باعتبارها وسيلة ، وإذا كان العكس صحيحاً بالنسبة للمجتمع أو الأمة أو الدولة ، فإن قواها المظلمة الشيطانية الكامنة فيها هي المسؤولة . والشخصية هي التي تستطيع وحدها أن تكشف عن الشعور الخالص الأصيل المتحرر من كل إحالة موضوعية ، والمسيطر على كل شيء . وفي التكتلات الاجتماعية فوق الشخصية يستحيل الضمير إلى موضوع ، وتنطمس بذلك طبيعته الحقيقية . أما الضمير الوجودي فينصهر في الكفاح الذي نوجهه ضد المؤثرات والدوافع الاجتماعية .

وعلينا بعد ذلك أن ننظر إلى الشخصية في علاقتها بتصور النظام الكونى أو الانسجام العام ، وهل يمكن أن ننظر إلى الشخصية كوسيلة لتحقيق الانسجام أو النظام الكونى ؟ هذا هو التصور القديم غير المسيحى للشخصية كما يعتنقه « القديس أغسطين » الذى شوه منذ ذلك الحين الوعى المسيحى . فقد كان « القديس أغسطين » يعتقد أن الشر منبعث فى الأجزاء فحسب ، وأن عودة هذه الأجزاء إلى التكامل فى الانسجام أو النظام الكونى معناه نهاية الشر . وعلى ضوء هذا المذهب تكون الجحيم خيراً وعدلاً ، حينما يمثل انتصار الخير الكلى والنظام والانسجام . والواقع أن هذه النظرية تعبر عن انتصار العالم الموضوعى على سر الحياة الداخلية وسيادة « العام » و « النوعى » على « الفردى » و « الشخصى » . ولا يمكن أن يوجد ما هو أكثر تضاداً مع المسيحية والإنسانية من هذه النظرية . ولا قيمة أخلاقية أو روحية لفكرة النظام الكونى أو الانسجام ، لأنه لا وجود لأى علاقة ضمنية مع حياة الشخصية الباطنة . فتصور النظام « الكونى » مشتق تماماً من العالم الموضوعى الوضعى . وثمة ما يبرر تمرد « إيثان كرامازوف » وبطل رواية « دشتوفسكى » « مذكرات من تحت الأرض » - على هذا العالم . وسيطرة المبادئ العامة والنوعية وسيادة التصورات الاجتماعية والكونية فى ميادين الفكر والأخلاق يشير إلى انتصار العالم الموضوعى الوضعى : وتاريخ المسيحية يقدم أمثلة كثيرة على هذا الاتجاه .

ولا يكتسب الوجود الإنساني دلالة إلا حينما يقضى على كل عبودية إنسانية ، وإلا حينما تتحرر الشخصية من سيطرة العالم والدولة والأمة ، أو من الفكر المجرد والأفكار ، وحينما لا يعلو عليها شيء مباشرة إلا إله حي . وهذا الإذعان الحر الداخلى لله . . (الله الذى لا يمكن أن يكون مرادفاً « للعام ») هو الشرط الوحيد الذى يمكن الشخصية الإنسانية من أن تحدد علاقاتها بالقيم فوق الشخصية والوقائع العامة تحديداً داخلياً . ومن الضرورى لكى تكشف الشخصية طبيعتها الاجتماعية الحقيقية ورسالتها أن يتحرر وجودها ووعياها من الضغط الاجتماعى ومن تأثير « العام » الذى يضع حولها القيود ، ومن تأثير التصورات النوعية الكلية . فالشخصية الروحية لا تنتمى إلى المقولة النوعية وهى ليست متوارثة ، بل إن هناك شيئاً يثير الاكتئاب فى التشابه الأسرى الذى يبدو وكأنه يخفى الطابع الفريد الذى لا يمكن تقليده لكل شخصية . ولهذا السبب فإن أى مجتمع يتطلع إلى الاتصال الروحى بين الأشخاص لا يمكن أن يقوم على الشكل النموذجى للموضوعية وهو الأسرة ، وإنما يمكن أن يقوم على الإخاء الروحى : والشخصية المنحقة تماماً لا يمكن تقليدها ، فهى مكنتها بذاتها : والنظم الشيوعية والفاشية والقومية الاشتراكية فى التعليم — وهى نظم تقوم على الإيجاء والتقليد — هى بالضرورة معادية للشخصية ، إذ تميل إلى تنمية الشعور بالنظام العام والانسجام على حساب تحقيق

الشخصية لذاتها . والفكرة المخيفة للنظام الكوني تهدد بالحط من الشخصية إلى مستوى الوسيلة ، فهي مجرد صيغة موضوعية على نطاق كوني لحالة من الضرورة الاجتماعية ، وهي واحدة من الأشكال الموضوعية لوضاعة العالم الآثمة ، وكل فكرة موضوعية هي بالضرورة عقبة في سبيل نمو الشخصية ، ولا صحة لها إلا باعتبارها جزءاً متكاملًا للوجود الإنساني فجسب ؛ ويجب أن يعتمد تقدم الإنسان وتحرره من طغيان العالم الموضوعي على انتصار الروابط الروحية والشخصية على العلاقات النوعية .

الفصل الثالث

- الشخصية والمجتمع - للشخصية والمجموع -
- الشخصية والأرستقراطية الاجتماعية - النزعة
- الشخصية الاجتماعية - الشخصية والاتصال
- الروحي - الاتصال والاتصال الروحي .

ليست مشكلة الشخصية من حيث علاقتها بالمجتمع مجرد مشكلة من مشكلات علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية ، وإنما هي أساسا مشكلة في الميتافيزيقا والفلسفة الوجودية . وقد بينا من قبل أن سائر مشكلات المعرفة يمكن أن ننالها من وجهة نظر المجتمع أو من وجهة نظر الاتصال الروحي . والمعرفة إما أن تكون اجتماعية فتهم أولا بالعالم المادى ، أو تهتم قبل كل شيء بالاتصال الروحي ، وبالكشف عن سر الوجود . والحدس هو أساس الاتصال الروحي ، وهو الملكة التي تمنح الإنسان القدرة على أن يتوحد مع الأشياء جميعا . والاتصال الروحي يخفف من وطأة الحنين المرتبط بالعزلة ، والشخصية والمجتمع الروحي يرتبط كل منهما بالآخر ارتباطا مختلفا في المجتمع وفي الاتصال الروحي . . ففي حالة الاتصال الروحي يصبح المجتمع الروحي جزءاً

من الشخصية وبمنحها صفة خاصة . أما في حالة المجتمع فإن الشخصية من ناحية أخرى مجرد جزء من الجماعة . والجانب الاجتماعى من الاتصال الروحى هو أولا محور اهتمام الشخصية التى نجت من العزلة . ويفترض تحقيق الشخصية لذاتها الاتصال الروحى ، ومضمونها ورسالتها هما بطبيعتهما اجتماعيان ، ولكنهما لا يتحددان بواسطة المجتمع فإن تحديدهما الاجتماعى يأق من الداخل ، وهكذا تؤكد الشخصية قيمتها العليا حتى فى مجال الحياة الاجتماعية .

وليست الشخصية والمجتمع شيئا واحدا كما تزعم بعض المذاهب الاجتماعية المتعددة التى تعتنق النظرية العضوية للمجتمع . ووظيفة المجتمع هى أن يقيم نوعا من الاتصال الدائم الثابت بين الأشخاص ، فهو ظاهرة مادية تحقق نفسها فى العالم الوضعى ، والقاعدة التى يسود فيها هى قانون العدد الأكبر ، وبعبارة أخرى : المجتمع وسيلة لتنظيم حياة الجماعات ؛ والمجتمع يفشل فى أن يكون اتصالا روحيا لأنه لا يستطيع أن يقدم أى حل لمشكلة العزلة ؛ ففى العالم المادى عالم الأشياء تحل الجماعة المنظمة تنظيما اجتماعيا محل الاتصال الحقيقى والمجتمع الروحى . وهكذا يمكن أن نفسير علاقات الشخصية بالمجتمع من الداخل ومن الخارج على السواء ، أى من وجهة نظر الزعة الطبيعية وعلم الاجتماع ، ومن وجهة نظر الفلسفة الروحية والوجودية وليست الشخصية - على ضوء علم الاجتماع الوضعى - غير مجرد

جزء . . جزء دقيق من المجتمع . والمجتمع أقوى بدرجة لا نهائية بالقياس إلى الشخصية ، والعلاقة بينهما قائمة على أساس مقولات الكم التي لا تدع مجالاً لحل مشكلة القيم حلاً حقيقياً . أما إذا نظرنا من الداخل — من وجهة النظر الوجودية والروحية — فإن المجتمع يصبح جزءاً من الشخصية ، ويصبح مضموناً كينافياً تكتسبه الشخصية في عملية تحقيق ذاتها . وهكذا تحتوى الشخصية على المجتمع ، على الرغم من أنها لم تتوحد معه توحداً كاملاً . والمجتمع — كما قال فينيه بحق — ليس كل الإنسان ، ولكنه رابطة من الناس^(١) . وثمة منطقة في أعماق الشخصية لا يستطيع المجتمع أن ينفذ إليها على الإطلاق ؛ والحياة الروحية للشخصية تمتنع على المجتمع ، ولا يمكن أن تتحدد بواسطته . والحياة الروحية هي الطريق الموصل إلى الاتصال الروحي . . إلى مملكة الله . بيد أن بعض نواحي الحياة الروحية يمكن أن تجد لها تعبيراً في أشكال اجتماعية ، وهكذا يتجه الدين إلى أن يصبح ظاهرة اجتماعية ، ومملكة الله مؤسسة اجتماعية . وهنا نلمس منبعى الدين اللذين تحدث عنهما برجسون^(٢) . والشخصية لا يمكن أن تكون حقاً جزءاً من المجتمع على الإطلاق ، لأنها لا يمكن

cf. Vinet, Essais sur la manifestation des Convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de L'Etat. (١)

Vide, Berjson, les deux sources de la morale et de la religion. (٢)

أن تكون جزءاً من أى شيء ، ولأنها لا تستطيع سوى المشاركة في الاتصال الروحي .

ولسنا بحاجة إلى القول بأن الدولة تمثل شكلاً متطرفاً من أشكال الإحالة المادية . فالدولة لا تستطيع أن تدخل في اعتبارها سر الشخصية حتى حين تزعم أنها ترفع حقوقها ، وذلك لأنها تنظر إلى الشخصية بوصفها وحدة مجردة ، لا حقيقة حية قائمة بذاتها ، الدولة ليست وجودية ، ولا تتضمن عنصراً وجودياً كالعنصر الموجود في فكرة « الوطن » ، ولا تنبض بالدفع أو الحياة ، ووظيفتها موضوعية صرف ، وهى فى الواقع نقيض الاتحاد الروحي ، والاتحاد الروحي لا يمكن أن يكون وظيفة الدولة ، ووجوده دليل لا شك فيه على مقولة أخرى للقيم ، وقد ميز « توينيس » Toennies بين المجتمعات العضوية كالأسرة والقبيلة والشعب من ناحية ، وبين المنظمات الفكرية والآلية والاجتماعية كالدولة من ناحية أخرى . ولكنه أخفق - على أية حال - فى أن يتبين مشكلة الاتصال الروحي فى ضوءها الحقيقى ، لأنه كان قانعاً بالنظر إلى المجتمعات العضوية من وجهة نظر النزعة الطبيعية . والتصور العضوى للمجتمع الذى حبّسه الرومانتيكيون شكل من أشكال النزعة الطبيعية . أما الاتصال الروحي فظاهرة روحية تعلو على الطبيعة العضوية ،

وإلى هذا المنحى يذهب « جارديني » Guardini فيضع الاتصال
الروحي في مقابل « التنظيم »^(١) organization .

وتتميل التصورات العضوية والطبيعية للشعب أو للمجتمعات إلى
اعتبار الشخصية خلية بسيطة للهيئة القومية ومجرد جزء من كل^(٢) .
ومن الممكن ملاحظة هذا الاتجاه في الأيدولوجيات الشعبية كالفاشية
والهتلرية والأوربية الآسيوية . وقوة مجتمع ما - وخاصة الدولة -
لا تولف معياراً . فثل هذه القوة قد تثبت أنها تحقق شيطاني ،
وقد تمكن القيمة العليا للشخصية في ضعفها حين تواجه المجتمع
أو الدولة ؛ فإن من الخطأ أن نضفي القيمة القصوى لحكم القوة
في عالم مادي وضيق ، وعلى الإنسان أن تكون قيمته أعلى من المجتمع
أو الأمة أو الدولة حتى ولو كانت للدولة القدرة على اضطهاده
واستعباده في عالم تقوم فيه العلاقات على القهر ، ووظيفة العالم
الاجتماعي الموضوعي هو أن ينشئ النظام والقانون والسلطة ، هذا
هو جوهر أى تصور اجتماعي . ومن الممكن أن نتصور العالم في

Vide Romano Guardini, Vom Sinn der Kirche. (١)

(٢) يظهر ن . ميخالوفسكى أحد علماء الاجتماع الروس في سنة ١٨٧٠ فهماً
عظيماً للمشكلة في « كفاحه من أجل الشخصية » ولكنه قاصر من الناحية الفلسفية
تصوراً واضحاً ، وهو لذلك يفشل في إدراك أن الصراع من أجل الشخصية ينبغي أن
نلتزمه في الناحية الروحية لا في الناحية البيولوجية .

حدود العمل فحسب ، أوفى حدود التماثل بين العالم أو الحياة الاجتماعية والورشة أو المصنع . بيد أن الاتجاه العام يميل إلى تجاهل هذه الحقيقة وهي أن أى فلسفة للعمل يجب أن تكون معادية للمادية ، لأن العمل روحى ونفسى فى أساسه ، وليس شيئاً مادياً خالصاً كما يفسره «ماركس»^(١). وأنا أعنى بذلك أن العمل يمكن أن يكون أساساً للمجتمع^(٢) ما دام يمثل جانباً من جوانب الشخصية . ونحن لا نجد فى الشيوعية غير اتصال يُكره على اتخاذ طابع الاتصال الروحى ؛ واستغلال الإنسان للإنسان ، واستغلال الدولة للإنسان وسيلة من وسائل إحالة الإنسان إلى موضوع . والطريق الوحيد للقضاء على استغلال الإنسان للإنسان هو وضع «الأنا» فى مقابل الـ «أنت» . وليست الرأسمالية أو الشيوعية المادية بقادرتين على شىء من ذلك^(٣) . وثمة اختلاف أساسى بين الاتصال والاتصال الروحى ، فالاتصال بين وعى ووعى يفترض دائماً حالة من حالات التفكك وعدم الترابط . وهو يضم درجات متفاوتة تبدأ من الروابط القوية الحميمة

cf. A. Bogdanov, Tectologie. (١)

cf. A. Bogdanov, Science Générale de l'Organisation.

cf. Hassle, le Travail. وقد كتب هذا الكتاب من وجهة النظر القومية.

(٣) راجع كتاب آرون ودانديه «الثورة الضرورية» الشيق ، فهو يعالج

المشكلات الاجتماعية من وجهة النظر الشخصية ، وهو يلخص جهود الشعب الفرنسى هذه الأيام فى ذلك المجال .

بين أفراد الأسرة الواحدة إلى الروابط الواهية البعيدة التي تربط بين الفرد والدولة . غير أن الاتصال لا يمكن أن يصبح اتصالاً روحياً أو أخوة أو حبا : وتستطيع الاشتراكية أن تحرر الشخصية من الأشكال الضيقة للترابط ، بيد أن الاتصال الروحي لا يمكن أن ينشأ عن ارتباط الأنا بالموضوع . والأنا تواجه دائماً الموضوعات في حياتها الاجتماعية ، وكل اتصال بينهما يفترض حالة من التفكك . أما الاتصال الروحي فيطرح العالم الموضوعى جانباً . والأسرة شكل موضوعى للحياة الوجدانية العاطفية ، وهى لهذا السبب تشجع الاتصال فى أغلب الأحيان على حساب الاتصال الروحي . والدولة مستبدة حينما تحاول فرض الاتصال الروحي - أى نقيضها . والقهر شرط ضرورى لعالم تتحكم فيه وسائل الاتصال ، والعالم المادى عالم مفكك تنعزل أجزاءه بعضها عن البعض الآخر على الرغم من التحامها الخارجى . أما الاتصال الروحي - كما أشرت إلى ذلك آنفاً - فلا يحدث إلا بين الأنا وال « أنت » ، بين « الأنا » و « أنا » أخرى ، ولا يمكن أن يقع بين الأنا والموضوع ، بين الأنا أو المجتمع أو الشيء . واتصال « الأنا » وال « أنت » اتصالاً روحياً يفسح مجالاً لقيام « نحن » حيث تستوعب شخصية ثلاثة الاتصال الروحي بين شخصيتين وهذا ينطبق على اتصال « الأنا » بالموضوع ، فى هذه الحالة يكون الشخص الثالث هو « الشيء » . والطبيعة والقوانين الطبيعية والمجتمع والدولة

والأسرة والطبقة ، كل هذه أنواع مختلفة من « الشيء » حينما توضع في مقابل الشخصية . ولا يمكن أن يتحقق الاتصال الإدراكي والعاطفي إلا في المجال الوجودي وبالنسبة لكائن موجود ، وهي تنبئ دائماً عن أن المرء على وعي بعالم آخر . والعالم الاجتماعي الموضوعي عالم كمي ، و « الواحد » و « الشيء » رمزان لعالم وضيع مجرد من الاتصال الروحي ومن الخلدس والحب ، أو بمعنى آخر ، هو عالم الاتصال الخارجي البحث . مثل هذا العالم لا يمكن أن يكون لديه أى تصور عن الاتحاد الروحي . وفي مثل هذا العالم تصبح الكنيسة والمجمع الديني من وسائل الاتصال الاجتماعي الموضوعي ، إذ من الممكن أن ننظر إلى الكنيسة باعتبارها مجتمعاً أو مجعاً روحياً . وتمثل الكنيسة من وجهة النظر الاجتماعية عالماً ثانوياً منعكساً للاتصال الرمزي . والاتصالات الاجتماعية والموضوعية رمزية أكثر منها حقيقية . والصفة المميزة للاتصال الروحي هي حقيقته الأنطولوجية ، وتستبعد رمزية الاتصال كل شيء عدا العلاقات المتعارف عليها . ولكل هيئة اجتماعية سواء كانت الأسرة أو الطبقة أو الدولة أو الكنيسة (كمؤسسة اجتماعية) رموزها الخاصة بها ، وقد تكون الحياة الباطنة أو الوجدانية في مثل هذه الجماعات أقل أو أكثر ظهوراً ، ولكنها تظل بعيدة كل البعد عن الاتصال الروحي الحقيقي . فكل من الاتحاد والاتصال الروحي يفترض درجة قصوى من الاتصال

الاجتماعى الروحى . غير أن الدير أو أى مجمع دينى يفشل فى أن يكون مجمعاً حقيقياً ما دام قائماً على رمزية الاتصال فحسب ، و حياة الرهبنة صورة من صور الإحالة الموضوعية الاجتماعية .

وينبغى علينا أن نردد قليلاً فى قبول نظرية « ليننتس » عن الذرات الروحية (المونادات) المتناهية تناهياً تاماً ، إذ يرى « يسرر » بحق أن « الأنا » تتقبل « أنا » أخرى ، أى « أنت »^(١) . ونحاول « الأنا » تكملة لذلك فتضع الـ « نحن » التى يتحقق فى أعماقها اتصال « الأنا » و « الأنثى » اتصالاً روحياً . وقد تكون الذرة الروحية « الموناد » أكثر أو أقل انغلاقاً على نفسها ، وربما كانت مغلقة بالنسبة لأشياء ، ومفتوحة بالنسبة لأشياء أخرى ، وعليها أن نفهم ذلك فهماً ديناميكياً ، وهكذا يمكن أن تغلق الذرة الروحية (الموناد) نوافذها وأبوابها بالنسبة للجانب الروحى من الحياة ، ويتبع ذلك أن تعاني العزلة التامة . ولكنها تفعل ذلك بفضل مصيرها الخاص أكثر من أن يكون ذلك بفضل تعريفها الميتافيزيقى . وقد تعاني الشخصيات الخلاقة والعباقرة خاصة صعوبات جمة من صلاتها بالعالم اليومى العادى ، وقد تعادى هذا العالم بينما تراها فى الوقت نفسه تدرك الكون خلال ذلك العالم ، ورمزية الاتصال الاجتماعى متغيرة . والتكنولوجيا والآلة على أعظم

(١) راجع المجلد الثانى من كتابه *Existenzerhellung* فهو أكثر أجزاء فلسفته طرافة .

جانب من الأهمية بالنسبة لهذا الموضوع . فالتكنولوجيا تساعد على تحسين الاتصال بين الناس ولكنها بدلا من أن تقلل من التباعد الأساسي بينهم فإنها تعمل على اتساع رقعته . وتمثل التكنولوجيا شكلا متطرفاً من أشكال الإصالة المادية للوجود الإنساني ، وعلى هذا الأساس لا تُعنى بالاتصال الروحي . فالسيارة والطائرة والسينما واللاسلكي ، كل هذه الاختراعات قد أسهمت مساهمة كبيرة في أن تجعل الاتصال بين الناس شاملا . وبفضل هذه الوسائل جميعها استطاع الإنسان تحرير نفسه من أن تسيطر عليه بيئة محلية معينة ، وتسليم نفسه للحياة العالمية الحاضرة . غير أن انتشار هذه الوسائل العالمية للاتصال انتشاراً هائلا يميل إلى القضاء على الصلة الحميمة والألفة الأساسية للاتصال الروحي ، بل إن أثرها يعزل الإنسان عزلا مطلقاً . ولهذا العملية - كما لكل شيء في هذا العالم - مظهران : أحدهما سلبي والآخر إيجابي ؛ ففي مجتمعات الماضي المحدودة سواء منها الأبوية أو النوعية - كان الأفراد يتصلون بعضهم البعض الآخر بطريقة لا شخصية جداً ، ولكي تصبح هذه العلاقات أكثر شخصية كان لا بد من أن يعاني الشخص العزلة ، وأن تنفصل « الأنا » من روابطها العضوية التي تكاد تستوعبها جميعاً . وأسهمت « التكنولوجيا » في هذا السبيل مساهمة وفيرة ، وقضت الآلات إلى درجة كبيرة على استغلال الإنسان والحيوان . وقد كان هذا الاستغلال عقبة في سبيل الاتصال الروحي .

وفي هذا العصر « التكنولوجي » علينا أن نقبل إمكانية الاتصال الروحي بالحيوانات باعتبارها وسيلة للتغلب على عزلتنا . وحينما تواجه « الأنا » كلباً ، فقد يُشَبِّه الكلب أنه صديق حميم أكثر من أن يكون « شيئاً » ، وبهذا المعنى تفتتح أمامنا مجالات جديدة . والتغيير الذي يطرأ على العلاقات بين الناس بعضهم والبعض الآخر ، وبين الإنسان والله ، وبين الإنسان والحيوان أو الأزهار - هذا التغيير علامة على غرض أسمى من ذلك الغرض الذي يتحقق في تنظيم الاهتمامات الصناعية .

ودلالة الاتصال الروحي بحسبانه هدفاً للحياة الإنسانية - دلالة دينية في أساسها . فالاتصال الروحي يقتضي المشاركة . . المشاركة المتبادلة ، والاندماج المتبادل . ويجب أن تتم هذه المشاركة في أعماق الاتحاد بين « الأنا » و « الأنت » ، واندماج « الأنا » و « الأنت » يتم في الله . والاتصال الروحي يعمل على رفع ذلك التقابل بين الواحد والمتعدد ، بين الجزئي والكلّي . والشخصية لا عقلية دائماً في نظر المجتمع بفضل حياتها الباطنة ، ومصيرها الفريد . ولكي يجعل المجتمع هذا المصير معقولاً تراه يلجأ إلى القهر . وقد تتحد الشخصيات لكي تؤلف جمعيات سرية : كجماعة الماسونيين الأحرار مثلاً أو غيرها من الجمعيات الروحية . . غير أن هذه الجمعيات السرية لا تمهد الطريق للاتحاد الروحي لأن طابعها الأساسي

اجتماعي^(١) . وربما وجدت الشخصية نفسها في استعباد أشد مما كانت تعانيه ، ولكن ما من درجة من الاتصال داخل جماعة معينة يمكن أن تضع حداً للتعارض بين الشخصية وبيئتها الاجتماعية . وهذا الصراع الأساسي هو المأساة الأبدية للحياة الإنسانية . ومن الممكن فض الخلافات والمنازعات الطبقية ، ولكن ليس الحال كذلك بالنسبة للتضاد والصراع الناشئين عن تقابل الشخصية بالمجتمع . ولم ير « ماركس » في هذا الصراع غير شكل مُقَنَّع من أشكال الحرب الطبقية ، وانتهى من ذلك إلى أن ظهور مجتمع لا طبق كفيل بحل مثل هذا الصراع وذلك بأن تصبح الشخصية اجتماعية تماماً وقاعة بحياتها . بيد أن « ماركس » أخفق في تقدير أعمق جوانب المشكلة ، فالعكس تماماً هو الصحيح ، وليست حرب الطبقات غير قناع للصراع الأبدى الميتافيزيقي بين الشخصية والمجتمع . وكانت الشخصية المضطهدة في سالف الأزمان - سواء كانت تنتمي للطبقة البورجوازية أو العمالية أو لطبقة المثقفين ، تثور في وجه الدولة القادرة المطلقة . وهكذا لم تتمكن الدولة من أن تصبح مطلقة تماماً . وكان « موسولينى » يزعم في كتابه عن « الفاشية » أن ضرورة احترام حقوق الإنسان المضطهد في طبقة أو أخرى من الطبقات الاجتماعية ، سوف تخنق حينها يصبح الشعب سيداً للدولة . وتصبح الدولة مطلقة في هذه الحالة .

ولهذا تندفع الفاشية والشيوعية للقضاء على الصراع بين الشخصية والمجتمع بدافع واحد . والواقع أن هذين المذهبين يؤلفان من وجهة نظر « علم الظواهر الاجتماعى » نمطاً متماثلاً : فالفاشية تمثل نوعاً منطقياً جديداً للديموقراطية ينادى بأن الشعب هو السيد المباشر للدولة ، ويجعل من الدولة التعبير المطلق عن جوهره ؛ والحقيقة أن الفاشية أكثر تعارضاً مع نظام أرستقراطى للحكومة من النظام الديموقراطى الذى يؤدى فى النهاية إلى سيطرة الدولة إذا تطور تطوراً منطقياً . فهل كانت القيصرية الرومانية غير ديموقراطية ؟ من الحق أن القيصرية كانت ذات طابع شعبى واضح . ومن المحتمل أن يجتاز البشر مرحلة من التوحيد الاجتماعى الخالص يُلغى فيه جميع الفروق الطبقيّة ، وحينئذ يصبح الشعب المتحد اللاطبقى سيداً للدولة ، ولن تعانى الشخصية الإنسانية بعد أن تصبح موضوعاً اجتماعياً محدداً أى تعارض بينها وبين المجتمع . ولكننا سوف نشاهد فى ذروة هذه العملية الاجتماعية الخالصة عندما تنتهى المنازعات الطبقيّة من تقطيع الملامح الجوهرية للوجود الإنسانى - سوف نشاهد ظهور ذلك الصراع الأبدى الفاجع من جديد بين الشخصية الإنسانية وبين الدولة . بيد أنها لن تتوحد فى هذه المرحلة فى جماعة أو فى أخرى ، وإنما ستصبح كلا كاملاً ننظر إليه باعتباره صورة مشابهة لله ، وسيشاهد العالم الشخصية الإنسانية مرة أخرى وقد ثارت على الشعب وعلى المجتمع وعلى الدولة .

وقد قام « ماركس » بكشف اجتماعية قيمة ، ولكنها كانت فى معظمها مقصورة على المجال الثانوى للوجود . وكان « برودون » أكثر عمقا فى رؤيته للتناقض الأبدى بين الشخصية والمجتمع . ولم تحاول « الماركسية » أو أى مذهب اشتراكى آخر أن يعالج مشكلات العزلة والاتصال الروحى باعتبارها متميزة عن مشكلة الاتصال ، وذلك لأن هذه المذاهب تفشل فى إدراك الدلالة الميتافيزيقية العميقة لمشكلة الشخصية^(١) . والمشكلة التى يجب أن نتعرض لها الآن هى مشكلة الشخصية فى علاقاتها بالجمهور أو الجماعات ، وبالأرستقراطية والديموقراطية :

فهل نجد أساسا حينما نقول إن اتحاد الشخصيات فى جماعة يمثل الوصول إلى « نحن » ؟ وهل الاتحاد الحقيقى أو الاتصال الروحى بين « الأنا » و« الأنت » يمكن بلوغه فى مثل هذه الظروف ؟ من المؤكد لا ؛ فليس ثمة شك فى أن الجماعة جزء من المجال الموضوعى للشخصية الإنسانية ، وحياة الجماهير يتحكم فيها قانون لا شخصى^(٢) . فإذا خضعت الشخصية للإيحاء الجماعى ولغريزة المحاكاة وللعواطف

(١) انظر الكتاب الجديد الذى ألفه Tillich زعيم الاشتراكية الدينية الألمانية بعنوان Die Sozialistische Entscheidung . « وتيليتش » لا يقطن إلى المشكلة الوجودية للشخصية .

(٢) انظر حول هذا الموضوع Le Bon, Freud, Simmel .

الدنيا للجماهير أصابها الفقر من حيث الكيف . وغريزة الجماهير ليست غريزة قوم منظمين ، كما أن الجمهور ليس تعبيراً عن « نحن » ، وإذا فشلت « الأنا » الإنسانية في معاناة العزلة حينما تغوص في الحالة الأولية اللاشعورية العاطفية التي تسود الجماهير ، فليس ذلك لأنها وصلت إلى الاتصال الروحي مع الأنت ، أو الاتحاد مع كائن آخر ، وإنما لأن شعورها الخاص ووعيها قد ابتلعهما « هو » أو « الشيء » . وهكذا نجد أن الجمهور أو الجموع تمثل الـ « هو » أو « الشيء » ، لأن نحن نفترض وجود « أنا » أخرى أو « أنت » . وحينما تواجه « الأنا » الجمهور تجد نفسها مرغمة على أن تتقبل الطابع الذي يفرضه عليها الجمهور ، وأن تعتنق غرائزه اللاشعورية وعواطفه . ويجازف « زميل » فيقول : إن هذا « الشخص » أو « القناع » يعد مظهراً من مظاهر القوة التي تتمتع بها الجماهير . وغريزة المحاكاة هي العامل المحدد في حياة الجماهير^(١) . وتتغلب « الأنا » على عزلتها على حساب الذات . وفي حالات الحروب والثورة أو فترات رد الفعل ، وفي الغضب الأعمى الذي يركب الجماعات ، وفي الحركات الوطنية أو الدينية نستطيع أن نلاحظ الجماهير في أثناء الفعل . وفي مثل هذه الحالات لا توجد عزلة أو اتصال روحي . وتزعم الشيوعية الروسية أنها قضت بهذا المعنى على العزلة الإنسانية ، ولكنها جعلت الاتصال

cf. Tarde de L'imitation. (١)

الروحي في الوقت نفسه أمراً مستحيلاً بين « الأنا » و « الأنثى » ، وهذا القول ينطبق إلى حد كبير على المثل الأعلى للمجتمع الجماعي في الاشتراكية القومية الألمانية الذي يقوم بلا ريب على الـ « هو » لا على الـ « نحن » العامة . ونلمح في الاشتراكية القومية تلك الإحالة العقلية للغرائز والميول اللاشخصية ؛ وزعماء الجاهير أشبه بالوسطاء ، فهم يجرفون الجاهير ، ولكن الجاهير تجربتهم أيضاً . وقد ذكر « فرويد » بحق أن الزعيم يؤثر على الجاهير تأثيراً غرامياً حتى لأنهم ليخضعون له خضوعاً أعمى ، وهذه الحقيقة هي التي جعلت من الممكن قيام ديكتاتورية على رأسها « قيصر » و « كرومويل » و « نابوليون » والقيصرة الصغار وأشبهه نابليون الضئيل الذين نراهم في هذه الأيام . وهذا الجو الغرامى نفسه هو الذى يحيط بالملوك ، وإن تكن قوة الملك كانت قائمة على أساس من عواطف دينية أو تقليدية أكثر دواماً . وينبغى على الزعيم أن يكتشف مجموعة من الرموز قادرة على إثارة الجموع وتوحيدها في آن واحد ، وربطها به . وهذا الرمز — أياً كان — ينبغى أن يتملق نفسية الجاهير . وليس في قدرة الزعيم أن يفعل شيئاً إلا أن يتملق الجاهير . فإذا تصادف أن كان الزعيم رجلاً ممتازاً ، فإنه يعاني شعوراً حاداً بالعزلة حينما يُسلم زمام شخصيته تماماً للجاهير ، والنوع العادى من الملوك أبعد ما يكون عن الاتصال الروحي وعن فهم « رمزية »

مركزه بالنسبة لرعاياه ، والعبقري والشخصية التاريخية العظيمة والزعيم هم أكثر الناس عزلة ، ذلك أن الروابط التي تربط بين الزعيم والجماهير هي تلك التي تتحكم في العلاقة بين الذات والموضوع لا تلك التي تقوم بين الأنا والأنثى . ولكن كيف ترتبط الشخصية بالديموقراطيات المحبة للسلام والتي تضمن للجماهير حكومة ثابتة تسبياً ؟ إن العلاقة بينهما تثبت الصراع الفاجع الأبدى الذي لا مفر منه بين الشخصية والمجتمع . والرأى العام في البلاد الديموقراطية يمثل صورة متطرفة من الإحالة المادية الاجتماعية لأنه يتلقى تعليماً يصل به إلى مستوى متوسط على حساب الحياة الداخلية للشخصية . والفردية البورجوازية بما تمارسه من موانع ومحرمات تتحالف في سر مع النزعة اللاشخصية الكاملة ، ومع الخط من القيم كافة ، ومع أدنى أشكال المحاكاة الاجتماعية . وتحقق الشخصية عمل أرستقراطي في أساسه على الرغم من أنه لا يشترك في شيء مع الأرستقراطيات الاجتماعية والسياسية القائمة . وهذه الأخيرة شكل متوارث من أشكال الأرستقراطية التي تجنّدها التقاليد على الرغم من أنه فقد كل ما يشترك به مع الصفات الشخصية^(١) . ولكننا نهتم قبل كل شيء بالأرستقراطية الشخصية ، وبالتعبير عن حياة الإنسان الداخلية ، وهي قبل كل شيء مشكلة الكرامة الإنسانية — كرامة حقيقية أكثر منها كرامة رمزية ..

Cf. Berdyaev, Christianity and Class war (١)

كرامة لا تنفصل عن صفات الشخصية ومواهبها . والكرامة الاجتماعية النوعية رمزية لأنها تراث الماضي ومِلْك أمة أو طبقة أو طائفة . والديموقراطية بوصفها تأكيداً لكرامة كل إنسان تعبر عن حقيقة أعمق ، ولكنها تخطئ على أية حال في تأكيد الجوانب المادية من الوجود الإنساني ، وما من مجتمع يستطيع أن يخفف من الحنين إلى الاتصال الروحي وإلى الألفة وإلى الاتحاد بروح متألّفة ، وإلى الانعكاس الصادق للأنا في « أنا » أخرى . وكل مجتمع عبارة عن مجتمع « قيصر » ، بينما الاتصال الصادق هو مملكة الله ، والحنين الكامل في العزلة هو حنين الروح ، والهرب من العزلة هو احتضان الحياة الروحية ، وطريق الاتصال الروحي حافل بالعقبات والآلام ، لأن كل شخصية تمثل عالماً متميزاً مستسراً لا تدركه شخصية أخرى إلا إدراكاً جزئياً فحسب . ولكن حينما تدخل الشخصية في العالم الروحي ، فإنها تتشبع بجو من الاتحاد والأخوة . . هو مملكة الله .

الفصل الرابع

الشخصية والتغير - الشخصية والحب - الشخصية والموت -

الإنسان القديم والإنسان الجديد - نتائج

جوهر الشخصية - كما ذكرنا آنفاً - ثابت لا يتغير ، فالشخصية يطرأ عليها التغير في عملية تحقيق ذاتها ، بيد أن ذاتيتها تظل ثابتة دون تحول . ولنا الحق كل الحق أن نطرب لكل تغير يقوى الشخصية ويقومها ويسمو بها . كما أن لنا الحق كل الحق أن نبتئس لكل تغير يشوه منها أو يحولها بحيث لا نتمكن من معرفتها بعد ذلك . الشخصية خالدة فريدة ومحفوظة بذاتيتها ، ولكنها مع ذلك في عملية دائمة من التغير الخلاق لأنها في حاجة إلى الزمن لتحقيق كل إمكانياتها إلى أقصى درجة ، ولا بد لها دائماً من أن تحاول حل المتناقضات^(١) وعلى الرغم من أنها معادية تماماً للزمان لأنه مرادف للموت ، فإنها تؤكد الزمان في عملية النمو الذاتي ، وبذلك توفق طبيعتها المتناقضة بين التغير والثبات ، وبين الزمان وما فوق الزمان . والشخصية أي شيء : إلا أن تكون استاتيكية (ثابتة) ، فإن طبيعتها نفسها تقتضي

cf. Le Senne, Le Devoir. (١)

التغير والتجديد الخلاق ، ولكنها تحاول التوفيق بين التحول وبين الاحتفاظ بذاتيتها الأساسية وطابعها الخاص . وهي توجد بفضل تحالف غامض بين التغير والتجديد من ناحية ، وبين الدوام والاحتفاظ بذاتها من ناحية أخرى . وفي تعريفنا للشخصية الإنسانية يجب أن ننظر إلى دوامها الأساسي ، وإلى احتفاظها بذاتيتها على الرغم من التغيرات الخارجية المتعددة واكتساب صفات أخرى جديدة . ويتمثل هذا التحالف أفضل تمثيل في شعور الإنسان برسالة ومصير مقدر يتم فيه التوفيق حقاً بين التغير والخلق ، وبين الاحتفاظ بذاتية الشخصية ، باعتبارها مقومات متكاملة لحياة متماسكة تتجه نحو هدف أعلى . والقاعدة هي أن الناس يفشلون عادة في أن يحسبوا حساباً لبقاء الذاتية الشخصية على الرغم من التغيرات الظاهرية . غير أن سر الشخصية ومضمونها الفريد يتضح أبلغ وضوح في الحب ، ولهذا السبب يقوم بعملية إخفاء بالنسبة لغير العشاق . وتظل ذاتية أية شخصية أخرى غامضة في أغلب الأحيان إن لم ينزها الحب والتعاطف والنية الحسنة . وترتبط حياة الشخصية ارتباطاً وثيقاً بالحب الذي بدونها لا يمكن تحقيق الذات أو القضاء على العزلة ، ولن يكون ثمة اتصال روحي . والحب بدوره يفترض الشخصية ، فهو علاقة بين شخصية وأخرى ، وهو وسيلة لتحرير الشخصية من أسر الذات والسماح لها بأن تتوحد مع شخصية أخرى ، وهو الفعل الذي تتقبل

به الاعتراف الخالد والتوكيد^(١) . وتصور الحب لا وجود له في المذاهب الواحدية التي لا تؤكد ذاتية الشخصية بينما تؤكد ذاتية كل الشخصيات ، وكمون مبدأ واحد فيها جميعاً : وتوحد « الأنا » و « الأنت » . أما الصفة الأساسية للحب من ناحية أخرى فإنها تتألف من كشف شخصية فريدة أخرى ، وكشف تلك الحقيقة وهي أن الشخصية لا تنمو إلا في علاقتها بشخصية أخرى . الحب إذن ثنائي لأنه يفترض قيام شخصيتين بدلاً من قيام ذاتية لا تنوع فيها ، وهذه الحقيقة ألا وهي أن الشخصية فريدة وأنها تؤلف « أنت » - هذه الحقيقة أساسية في فهمنا لسر الحب ، وبدونها تظل الشخصية مستعصية على الفهم . أما النزعة الشخصية فتؤكد حب الكائن العيني الحى ، حب « الأنت » في مواجهة حب الخير « أو أية فكرة مجردة أخرى ، ذلك أن حب الخير يمكن أن يتحول في يسر إلى حب للشيء » ، والنزعة الشخصية تدافع عن حب الإنسان للإنسان . . . للشخصية الفريدة ، للإنسانية الإلهية باعتبارها متميزة عن حب الله ، وقيمة الإنسان فوق الشخصية . وهنا تقف المذاهب الأخلاقية المثالية والواقعية وجهاً لوجه . فالأخلاق المثالية تؤكد حب المثال والقيمة ، بينما تجبذ الأخرى حب الإنسان في حد ذاته . ولكن من المؤكد أن حب الإنسان في حد ذاته لا يمنع من حب القيمة والكيف والدرجة ،

cf. Max Scheller, Nature et Formes de la Sympathie. (١)

بطولى ، والبطولة قبل كل شىء فعل شخصى . والشخصية لا ترتبط بالحرية فحسب ، ولكنها لا يمكن أن توجد بدونها . ولا بد إذن لتحقيق الشخصية من اكتساب الحرية الباطنية ومن تحرير الإنسان من كل تحديد خارجى . وليس من الممكن الشعور بالحرية فى حالة تتحكم فيها الضرورة . بيد أن الشعور بالحرية عبء ثقیل على كاهل الإنسان والألم والعذاب مصاحبان له ، والمأساة خاتمته^(١) . وتجنبنا لهذه النتائج وهروباً من الحل المنفجع يضحى الناس غالباً وعن عمد بحريتهم ، وهكذا نجد نظريتين للوجود فى تعارض دائم ، فإحدهما تجعل هدف الإنسان خلاصاً سلبياً صرفاً ، أو الحرية المرادفة للعنة أو الحرية من كل عذاب فى الزمان والأبدية ؛ والأخرى تعتقد أن الخير الأسمى هو تحقيق الإنسان لذاته ، وفى نمو الشخصية ، وفى التصاعد الكيفى ، وفى بلوغ الحق أو الجمال أو بعبارة موجزة - فى الحياة الخلاقية . فقد تكون رغبة الإنسان للخلاص إسقاطاً لأنانيته الأرضية بحيث يتخذ طابعاً فوق - طبيعى . ولا حاجة بنا إلى القول بأن هذه الرغبة يمكن تفسيرها أيضاً باعتبارها وسيلة لبلوغ حياة تامة كاملة . ولتحقيق هذه الحياة ينبغى على الإنسان أن يتسلح بشجاعة صلبة ، وينبغى أن يؤكد صدق شخصيته إزاء الخوف والقلق من الحياة والموت ، وإزاء المخاوف التى تتولد عن التقديرات النفعية ،

cf. Berdyaev, Dostoevsky and Freedom and the Spirit. (١)

والقلق من أجل السعادة بغض النظر عن أى تفكير فى الحرية والكمال .
والمبدأ الشخصى نقيض المبدأ النفعى الفردى أو الاجتماعى ، إذ يؤكد
أن كل شخصية - من وجهة النظر الاجتماعية - يجب أن توضع فى
حالة من الوجود الإنسانى تتناسب مع كرامتها الإنسانية .

والوجود الفاجع للشخصية فى هذا العالم هو فى أساسه نتيجة
لارتباطه الوثيق بالموت الذى لا يؤثر سره على « اللاشخصى » ،
والشخصية بفضل ماهيتها أو فكرتها - خالدة أبدية . غير أن عالمنا
قاتل ! خاصة لكل ماهو خالد أبدى ، ولهذا السبب فإن الشخصية أكثر
تعرضاً لخطر الموت عندما توشك على بلوغ الغاية من تحقيق ذاتها .
وهدف الشخصية وفكرتها جزء كامن فى النظام الأبدى للكون ،
وبالتالى ، لا توجد مأساة أبلغ تأثيراً من وفاة شخص أوشك على
تحقيق شخصيته ؛ ولكننا حتى لو اعترفنا بإمكانية بلوغ الخلود الطبيعى
عن طريق إنكار الشخصية إنكاراً كاملاً ، فإن هذا النوع من الخلود
لا يشترك فى شئ مع الأبدية . وقضية الشخصية هى تحرير الإنسان
من حالة العبودية الطبيعية التى يرسف فيها . فقد كان الإنسان بادية
الأمر عبداً للطبيعة ، ثم أصبح عبداً للدولة أو للأمة أو لطبقة ما ،
ثم أصبح أخيراً عبداً للتكنولوجيا أو للمجتمع المنظم . وتحقيق الإنسان
لذاته يواكب تحرره من كل عبودية وسيطرته على كل الأشياء .
ومهما يكن من أمر ، فهناك عبودية لا تستطيع أية جمهورية مثالية

أو تنظيم اجتماعي أن يمرره منها ، وهذه هي قوة الموت النهائية .
والانتصار على الموت هو الاعتراف بسرّه ، هو اعتناق موقف
مناقض . ومن الحق أن التحقق الذاتي يمهّد الطريق للاتصال
الروحي في مجالات الحياة الاجتماعية والكونية معا ، وبذلك يساعد
على تجاوز حالة العزلة المشابهة للموت . وتحقيق الاتصال الروحي
معناه انتفاء كل خوف من الموت ، هو الشعور بأن قوة الحب
أقوى من سلطان الموت ، وهؤلاء الذين حققوا الاتصال الروحي
ليسوا منزّهين عن فراق الموت الفاجع ، ولكنهم يشعرون أن هذا
الفراق مقصور على العالم الطبيعي . وفي عالم الروح ، وفي أعماقه ،
يصير الموت طريقاً للحياة الحقيقية مادام الموت لا يؤثر إلا على العالم
الموضوعي ، وخاصة على شخصية هؤلاء الذين استسلموا لقوته
الغريبة . والتحقق الذاتي عملية مستمرة من الخلق الذاتي ، وتحسين
في الإنسان الجديد على حساب الإنسان القديم . وعندما نتحدث عن
ظهور الإنسان الجديد ، فإننا لا نغني الخضوع لما هو زماني . أو
إنكار مضمون الإنسان الأبدى ، وإنما نغني به تحقيق ذلك المضمون
الأبدى . فالنغير والتجديد والخلق متضمنة جميعا بلا أدنى شك في
عملية تحقق الصورة الإلهية في الإنسان ولكن بمعنى مختلف تماما عن
التصور الفعلي للإنسان الجديد في العصر التكنولوجي ، فالنظرية
الفاعلية عن الإنسان تطرح فكرة الأبدية جانباً ، وهي لا تفعل أكثر

من أن تضع «الأنَا» في مواجهة الموضوع لتدفع الأنَا في عالم موضوعي . وينبغي على «الأنَا» بالطبع أن تحقق ذاتها في عالم موضوعي إذا كان لا بد من أن تنمو كل جوانب الشخصية (بما في ذلك المعرفة) نموا كاملا ، بيد أن النمو الموضوعي لا يمكن أن يكون مطلقا ، أو نهائيا بأي معنى من المعاني . والتحقيق الكامل للشخصية لا يتم إلا في المستوى فوق - الطبيعي ، في مستوى الحرية الروحية . والاتصال الروحي والحب .

والإنسان كائن تاريخي ، وهو يسعى إلى تحقيق ذاته في التاريخ ، ومصيره من أجل ذلك تاريخي ، وحياته وأفعاله الخلاقة محصورة داخل إطار التاريخ ، وهو مضطر داخل هذا الإطار إلى أن يمنح خياله المبدع صورة موضوعية . ومن الممكن حقا أن تعزو فشل الإنسان في تحقيق أحلامه إلى هذه الحقيقة مباشرة وهي أن أعماله الخلاقة تصاغ صياغة تاريخية . والتاريخ بفضل طبيعته الموضوعية لا يكثر على الإطلاق بالشخصية الإنسانية ، بل يبدو أن عنايته بها أقل من عنايته بالطبيعة ، فهو يرفض في إصرار الاعتراف بالقيمة العليا للشخصية ، فإنه إن فعل ذلك فقد علة وجوده *raison d'être* وعلى الرغم من هذا كله فإن الإنسان خوفاً من إفقار نفسه والتقليل من شأنها لا يستطيع أن يرفض المشاركة في التاريخ بوصفه مصيره وطريقه المرسوم ؛ ولكن ينبغي أن يحاذر من أن تتحول عقلية

إلى عقلية تاريخية صرفة ، ومن أن يقيم معاييرهِ على الضرورة التاريخية وحدها ، ومهمة خلق الحضارة تلقى على عاتق الإنسان بفضل وجوده التاريخي ، فالحضارة أيضاً طريقه ومسيره ، وهو في خلقه للقيم الحضارية يساعد على تحقيق نفسه كائناً خالقاً ، والحضارة تنفذ الإنسان من حالة الهمجية البدائية وتعمل على سمو به ، ولكنها تضيف صورة موضوعية على أعماله الخلاقة ، والحضارة الكلاسيكية صورة كاملة لنشاط الإنسان الموضوعي في ميادين الدين والأخلاق والعلم والفن والقانون والتأثير النهائي للصورة الموضوعية هو إخماد جذوة الإبداع عند الإنسان وإضعاف دوافعه الخلاقة بأن تخضعها جميعاً لحكم القانون ، وتصبح نوعاً من التوقف يعترض سبيل الإمكانية الخاصة بتغيير العالم . والقيم العليا في أية حضارة قائمة لا تكترث أيضاً بحياة الإنسان الباطنية ، وهي تتخذ موقفاً من الشخصية الإنسانية . يماثل في قسوته العالم التاريخي الموضوعي . وإذا كان الأمر كذلك فإن للحضارة أيضاً يوماً للحساب ، فإنها ستلقى حكم هؤلاء الذين ساعدوا على خلقها ، والوثنية الحضارية خليفة باللوم كالهمجية سواء بسواء . ولكن لا خيار في الأمر ، إذ علينا أن نواجه هذا الصراع الفاجع ، هذا التناقض الذي لا يمكن حله ، وأن نحمل المسؤولية كلها على عاتقنا ، لا خيار إلا في أن نضع على كواهلنا عبء التاريخ والحضارة معاً ، عبء العالم الرهيب المحزن الوضعي ، والمتخرج الوحيد هو

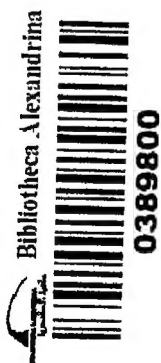
معرفة أن هناك حلًا نهائياً في المجال فوق - الطبيعي من الوجود حيث نشارك في هذا المجال بفضل حياتنا الروحية وهناك يتخطى وعينا العالم الموضوعي بعد أن دعمته التجربة الفاجعة .

والإنسان هو الفكرة المسيطرة على حياتي . . . صورة الإنسان وحرية الخلاقة ، ومصيره المبدع ، وهذا هو أيضاً موضوع الكتاب الذي أشرف على نهايته ، بيد أن التعرض للإنسان معناه التعرض لله ، وهذه في نظري هي المسألة الأساسية ، فإن مشكلة مركزية الإنسان ونشاطه الخلاق لم تلق عناية جديدة من البحث على يد آباء الكنيسة والفلسفة المدرسية . والنزعة الإنسانية في عصر النهضة هي التي قامت بالكشف الأولى الهامة في هذا الاتجاه^(١) . وقد حان الوقت الآن لوضع هذه المشكلة بطريقة أخرى ، لأن النزعة الإنسانية في عصر النهضة كانت لا تزال طبيعية إلى حد كبير في نظرتها . وفي زماننا هذا يميل الفكر النظري إلى أن يكون أكثر تشاؤماً ، ولكنه في الوقت نفسه أكثر حساسية للشروع والآلام المنبثة في حنايا هذا العالم ؛ وتشاؤمه ليس سلبياً ، وإنما يحاول مغالبة هذه الشرور ، فهو تشاؤم إيجابي خلاق ، وهذا أيضاً واحد من موضوعاتي الأساسية ، وفي هذا الكتاب حاولت أن أعرض هذا الموضوع في صورة مقال

(١) ربما كانت أقيم الأفكار التي ظهرت في هذا المصرواقرها إلى طريقي في

التفكير هي أفكار « ميراندولا » Mirandola و « باراسيلوس » Paracelsus

في الفلسفة الوجودية ، وقد خطا « فويرباخ » خطوات في هذا الاتجاه
 حينما حاول عبور الهوة القائمة بين الله والإنسان ، وتلاه « نيتشه »
 فتقدم خطوة أخرى حينما أذاع فكرته عن الإنسان الأعلى ، وحينئذ
 أصبح الإنسان أداة أو آلة لهذا التحول ، بل كان عليه أن يشعر
 بنفسه فضلا عن ذلك بأنه أداة أو آلة . ومن المحتم علينا في وقتنا
 الحاضر أن نفهم مرة أخرى أن إعادة كشف الإنسان سيكون كشفاً
 لله من جديد . وهذا هو الموضوع الأساسي في المسيحية ، وفلسفة الوجود
 الإنساني فلسفة مسيحية ، فلسفة إنسانية إلهية ، والحق هو معيارها
 الأسمى ، ولكن الحق ليس حالة موضوعية كما لا يمكن إدراكه
 بحسبانه موضوعاً . . الحق يتضمن قبل كل شيء نشاط الإنسان
 الروحي ، وإدراكه يتوقف على درجة الاتصال بين الناس ؛ وعلى
 اتصالهم في الروح ؟



التمن ١٥